Vanessa Lemm

Homo natura

Nietzsche, antropología y biopolítica

PENSAMIENTO HERDER

herder

Vanessa Lemm

Homo natura

Nietzsche, antropología y biopolítica

PENSAMIENTO HERDER

herder

Vanessa Lemm

Homo natura

Nietzsche, antropología

y biopolítica

Traducción de

VÍCTOR CONEJO ABRIL

Herder

Título original: Homo Natura. Nietzsche, Philosophical Anthorpology and Biopolitics

Traducción: Víctor Conejo Abril

Diseño de la cubierta: Dani Sanchis

Edición digital: Martín Molinero

© 2020, Edinburgh University Press, Edimburgo

© 2024, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-5054-9

1.ª edición digital, 2024

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

AGRADECIMIENTOS

ABREVIATURAS

INTRODUCCIÓN

1. KANTISMO, NATURALISMO Y ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA

Naturaleza humana y ciencia natural

Naturaleza humana e historia natural

Naturaleza humana y antropología filosófica

Naturaleza humana y probidad (Redlichkeit)

2. HUMANISMO MÁS ALLÁ DEL ANTROPOCENTRISMO

Karl Löwith y la crítica del humanismo antinatural

Recuperar la vida animal

Recuperar la naturaleza como arte

Recuperar la vida vegetal

3. EL PSICOANÁLISIS Y LA DECONSTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA

La deconstrucción de la naturaleza humana a través de las ciencias naturales (EA 14)

Una nueva filosofía del cuerpo

Pulsiones, cultura y transformación humana

Caos, creatividad y devenir sobrehumano

4. BIOPOLÍTICA, SEXUALIDAD Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL

Homo natura y feminismo

Sexualidad, naturaleza individual y autoconocimiento

«La mujer en sí», probidad y crítica de la Ilustración

Sexualidad, biopolítica y transformación social

CONCLUSIÓN. POSHUMANISMO Y COMUNIDAD DE VIDA

Dos formas de poshumanismo

Zoe-igualitarismo y comunidad de vida

Comunidad de vida y biopolítica afirmativa

BIBLIOGRAFÍA

ANEXO

Más allá del bien y del mal. Aforismo 230

El Anticristo. Aforismo 14

NOTAS

INFORMACIÓN ADICIONAL

Agradecimientos

Este libro está dedicado a mis maravillosos hijos: Lou, Esteban, Alizé y Sebastian. Son la inspiración de mi vida. Estoy profundamente en deuda con mi compañero de vida, Miguel Vatter, a quien doy las gracias por sus comentarios sobre las múltiples versiones del manuscrito de este libro. Estoy sumamente agradecida por su apoyo.

Las secciones de este libro han sido presentadas en numerosas conferencias y seminarios. Agradezco especialmente las preguntas y observaciones que he recibido del público en el Colloque International Nietzsche et la religion, 5-6 de abril de 2019, Sorbonne-Université, París, Francia; la Jahrestagung der Nietzsche Gesellschaft, «Geschichte und Gedächtnis», 11-14 de octubre de 2018, Nietzsche-Dokumentationszentrum, Naumburgo, Alemania; el Silser Nietzsche-Kolloquium «Wahrheit und Lüge», 27-30 de septiembre de 2018, Sils Maria, Suiza; la Friedrich Nietzsche Society Annual International Conference, «Nietzsche and the Politics of Difference», 20-21 de septiembre de 2018, Newcastle University, Reino Unido; y la International Conference Nietzsches Anthropologie, 12-14 de julio de 2017, University of Erfurt, Alemania, financiada generosamente por Thyssen Foundation. El capítulo 1, «Kantismo, naturalismo y antropología filosófica» es una versión ampliada y considerablemente revisada de «Who is Nietzsche's Homo Natura? Self-Knowledge, Probity and the Metamorphoses of the Human Being in Beyond Good an Evil 230», en Internationales Jarhbuch für Philosophische Anthropologie (2018), pp. 22-49. El capítulo 2, «Humanismo más allá del antropocentrismo», es una versión ampliada y significativamente revisada de «Friedrich Nietzsche on Human Nature: Between Philosophical Anthropology and Animal Studies», en Brian Massumi y Molly Hand (eds.), Animals and Animality in Literary Studies, Cambridge Critical Concepts Series, Cambridge, Cambridge University Press, 2018, pp. 197-214. Una versión previa del capítulo 3, «El psicoanálisis y la deconstrucción de la naturaleza humana», se publicó como «Deconstructing Human Nature: Ludwig

Binswanger on Homo Natura in Nietzsche and Freud», en Daniel Conway (ed.), Nietzsche and The Antichrist: Religion, Politics and Culture in Late Modernity, Londres, Bloomsbury, 2019, pp. 205-227. Agradezco a De Gruyter, a Cambridge University Press y a Bloomsbury por su permiso para utilizar estos materiales. También quiero agradecer a Víctor Conejo Abril la traducción del manuscrito del libro al español. No habría podido entregar este volumen sin su incesante empeño en ofrecer una traducción de alta calidad que incluyera el complejo aparataje de referencias a las obras de Nietzsche en español. Por último, estoy muy agradecida a Miquel Seguró y al equipo editorial de Herder por apoyar este proyecto.

Abreviaturas

Las referencias a los escritos inéditos de Nietzsche están estandarizadas, en la medida de lo posible, para referirse a las ediciones de los cuadernos y publicaciones de Nietzsche más disponibles. Se utiliza la Kritische Studienausgabe (KSA), compilada bajo la dirección editorial de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. En los casos en los que se cita la KSA, las referencias ofrecen el número de volumen seguido del número de fragmento y del aforismo que le corresponde (por ejemplo, KSA 10:12 [1] 37 hace referencia al volumen 10, fragmento 12 [1], aforismo 37). Paralelamente, se referencia también la edición española Fragmentos póstumos (FP), publicada bajo la dirección editorial de Diego Sánchez Meca y basada en la edición crítica de Colli y Montinari. En los casos en los que se cita esta edición, las referencias ofrecen el número de volumen seguido del número de fragmento (por ejemplo, FP IV 2 [191] hace referencia al volumen IV de los Fragmentos póstumos y al fragmento 2 [191]). Para los libros de Nietzsche se utilizan las siguientes abreviaturas:

A	Aurora
CH	El certamen homérico
CI	El crepúsculo de los ídolos (secciones abr
CS	Del caminante y su sombra
EA	El Anticristo
EH	Ecce homo (secciones abreviadas «Sabio»
FP	Fragmentos póstumos
GC	La gaya ciencia o La ciencia jovial
GM	La genealogía de la moral
HH	Humano, demasiado humano
HV	Sobre la utilidad y el perjuicio de la histo
KSA	Kritische Studienausgabe (traducción pro
MBM	Más allá del bien y del mal
NT	El nacimiento de la tragedia
SE	Schopenhauer como educador (CoI III)
VME	Sobre verdad y mentira en sentido extran

Z Así habló Zaratustra (las referencias a Z i

Introducción

Immanuel Kant inauguraba la era de las ciencias humanas al colocar sobre sus tres famosas preguntas, «¿qué puedo saber?», «¿qué debo hacer?» y «¿qué me está permitido esperar?», la pregunta general: «¿qué es el ser humano?».[1] Michel Foucault concluía su crítica a las ciencias humanas al anunciar «la inminencia de la muerte del hombre».[2] Entre ambos, preparando el camino de uno a otro, se encuentra el famoso aforismo 230 de Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro, en el que Nietzsche responde a la pregunta formulada por Kant introduciendo el enigmático término homo natura.[3] Para Kant, el ser humano es el legislador de la naturaleza. Consecuentemente, su pregunta se interroga sobre las condiciones prácticas para que un ser natural y racional se eleve sobre la naturaleza con completa libertad. Por el contrario, Nietzsche insiste a lo largo de toda su obra en la continuidad entre la naturaleza y el ser humano, así como en la imposibilidad de alcanzar un punto de vista trascendental externo a la naturaleza. Sin embargo, esto no implica que Nietzsche borre al «ser humano» en una especie de monismo ontológico. Más bien, este libro sostiene que el homo natura representa la paradójica fórmula según la cual lo humano se ve envuelto en un movimiento por el que cuanto más natural es, más sobrehumano se vuelve. En este movimiento, abrazar una «naturaleza más natural» (HV 10)[4] del ser humano conduce a una superación de lo humano mismo que se orienta hacia el devenir del sobrehumano.

Es difícil exagerar la importancia que han tenido los aforismos relacionados con el homo natura en el desarrollo de los estudios sobre Nietzsche durante las dos primeras décadas del siglo XXI. Cuesta encontrar un terreno interpretativo más controvertido que el del debate acerca del significado de homo natura y de los términos relacionados con él, como «naturaleza», «naturalidad» y «renaturalización» (Vernatürlichung), así como su importancia para el conjunto del pensamiento de Nietzsche. Recientemente, se ha comparado de forma enfática el naturalismo de Nietzsche con el

paradigma evolutivo de Charles Darwin.[5] Desde esta perspectiva, la historia natural se refiere únicamente a la historia de la evolución biológica de las distintas formas de vida. Sin embargo, lejos de someter a la especie humana a las mismas leyes de la evolución que se aplican al resto de los seres vivos, la expresión homo natura es utilizada por Nietzsche para distinguir aquello que es natural de lo que es decadente o antinatural en la especie humana. No todo logro de la especie humana debe ser valorado como una adaptación exitosa a las circunstancias, al igual que no todo lo que ocurre puede ser juzgado por su corrección o verdad en base a una norma racional preestablecida.

Pero ¿en qué sentido es la naturaleza o el homo natura un estándar o un patrón para juzgar el valor de la vida humana? Nietzsche presenta la realización del homo natura como «una tarea rara y loca (seltsame und tolle Aufgabe)» para «retraducir (zurückübersetzen), en efecto, el hombre a la naturaleza» (MBM 230).[6] En la actualidad, las ciencias humanas inauguradas por Kant han asumido con entusiasmo la tarea de Nietzsche, al adoptar en su seno la revolución darwinista, dando un giro evolucionista con la esperanza de poder producir hipótesis empíricamente verificables para explicar las manifestaciones de la vida humana. Bajo sus formas evolucionista y conductista, el naturalismo ha causado furor en el ámbito de las ciencias humanas y, de manera más reciente, en el de la filosofía.

Homo natura: Nietzsche, antropología y biopolítica ofrece una nueva interpretación de la idea de homo natura en Nietzsche como una respuesta a la pregunta de Kant que pretende evitar el naturalismo reduccionista o cientificista. Para Nietzsche, la tarea de retraducir al ser humano a la naturaleza debe ser encomendada a los científicos (Erkennende). Sin embargo, estos científicos deberían, a su vez, distinguirse por su probidad (Redlichkeit) y su coraje para afrontar «el terrible texto básico homo natura (schreckliche Grundtext homo natura)» (MBM, 230).[7] Este libro intenta rastrear este terrible texto básico que cualifica la vida humana. La hipótesis central es que el texto básico de la naturaleza es aterrador, en la medida en que contiene aquello que es incognoscible y no susceptible de ser descubierto (desde una concepción positivista de la ciencia); aquello en la naturaleza que está «más allá del bien y del mal» y que, cuando es reconocido por la

vida humana, transforma esa misma vida en algo creativo y, por lo tanto, digno de ser afirmado.

En el aforismo 14 de El Anticristo, Nietzsche anuncia que ha «cambiado lo que [había] aprendido (umgelernt)» sobre su forma de concebir la naturaleza humana y que la ha «vuelto a poner (zurückgestellt) entre los animales» (EA 14).[8] Este libro sostiene que el descubrimiento del homo natura no conduce a Nietzsche a desechar la historia ni a adoptar una concepción de corte científico sobre la evolución biológica que la pueda reemplazar. Más bien, la renaturalización del ser humano va de la mano con una renaturalización de la historia. Nietzsche se pregunta por la diferencia que introduce el descubrimiento del homo natura en nuestra autocomprensión. ¿Qué implicaciones tiene el «retorno a la naturaleza» y la renaturalización del ser humano en nuestra comprensión de la historia? A esta pregunta ofrezco dos posibles respuestas: en primer lugar, nos permite escribir una historia natural basada en el cuerpo humano. En segundo lugar, dicha historia natural revela una concepción de la naturaleza humana que involucra de forma característica su (auto)transformación cultural y, como tal, supera la dicotomía entre naturaleza y cultura.

Puesto que la clave del homo natura reside en establecer una relación con lo incognoscible, el científico veraz y comprometido con la probidad que Nietzsche prevé debe ser capaz de plantearse la pregunta: «¿por qué, en absoluto, el conocimiento (Warum überhaupt Erkenntnis)?» (MBM 230).[9] En este sentido, debe cuestionar científicamente la propia ciencia. Este libro sostiene que el desiderátum de Nietzsche puede haberse cumplido, al menos en parte, solo después de su muerte. El llamamiento de Nietzsche a renaturalizar al ser humano se entiende aquí como una llamada a futuros pensadores para que conciban respuestas nuevas y revolucionarias que aborden la necesidad humana de dar sentido a la vida, o de llevar una vida con sentido y con sus intrínsecos defectos.

Podría decirse que, después de Nietzsche, varios pensadores desarrollaron ciertos discursos como respuesta a la perspectiva sobre el naturalismo y la vida expresada en su término homo natura: la antropología filosófica, el psicoanálisis freudiano, los

estudios de género, la biopolítica y el poshumanismo son algunos de los más conocidos. Este libro pretende ser una respuesta a la pregunta por el significado del naturalismo de Nietzsche que se involucra con estos discursos, en la medida en que tematizan sus deudas con el motivo nietzscheano del homo natura. El vínculo entre el homo natura de Nietzsche y los discursos anteriormente mencionados reside en la producción de un conocimiento sobre los seres humanos que los transforma, pasando de ser meros objetos de la teoría a sujetos de una práctica que consiste en decir la verdad, sin importar lo terrible que sea esa verdad.

El capítulo 1, «Kantismo, naturalismo y antropología filosófica», rastrea el camino desde la fundación trascendental de la antropología kantiana hasta las reflexiones de Nietzsche sobre el homo natura. Los debates contemporáneos han estado dominados en gran medida por los relatos sobre el homo natura que giran en torno a la relación de Nietzsche con las ciencias de la vida en el siglo XIX y, más concretamente, con la difusión del darwinismo. Uno de los supuestos más comunes en este tipo de literatura es que Nietzsche estuvo en condiciones de romper con el kantismo al asumir la nueva perspectiva que proporcionaban las ciencias de la vida. Brian Leiter es uno de los más acérrimos defensores de esta interpretación científica del homo natura. Para Leiter, el naturalismo de Nietzsche consiste en identificar al ser humano como un organismo natural cuyos atributos naturales son accesibles y explicables causalmente mediante las ciencias naturales empíricas. Leiter utiliza la fórmula homo natura para desacreditar aquellas lecturas continentales de Nietzsche que pretenden convertir el mundo real en un texto abierto a interpretaciones plurales y contradictorias.

Frente al enfoque de Leiter, otras investigaciones han sostenido que la noción de homo natura adquiere sentido a la luz de las observaciones de Nietzsche sobre la historia natural de la especie humana, descrita en su genealogía de la moral. En lugar de ser naturalizada como una entidad biológica sometida a las leyes de la evolución, la naturaleza humana se presenta aquí como radicalmente histórica, al tiempo que el conocimiento del texto básico (Grundtext) homo natura exige una epistemología capaz de dar cuenta de la historicidad inherente a dicha naturaleza

humana.[10]

El capítulo 1 desplaza este debate entre las lecturas naturalistas e historicistas de Nietzsche introduciendo la reconstrucción foucaultiana del proceso de surgimiento de las ciencias humanas y biológicas en los siglos XVIII y XIX. Foucault afirma que Kant fundó la posibilidad de las ciencias humanas al introducir la idea de que el ser humano es un doble empírico-trascendental que convierte a la propia naturaleza humana en «la verdad de la verdad».[11] Sostengo que ni las interpretaciones cientificistas ni las historicistas del homo natura están en condiciones de evitar la crítica que Foucault formula al fundamento antropológico kantiano de las ciencias humanas. Tanto la lectura cientificista naturalista como la historicista de la fórmula de Nietzsche separan la cuestión del homo (como trascendental) de la cuestión de la natura (como empírica). En este sentido, no logran captar la ruptura con Kant expresada en el homo natura de Nietzsche.[12]

El presente libro adopta y defiende un tercer enfoque sobre la cuestión de la naturaleza humana en Nietzsche y su ruptura con los presupuestos de la antropología kantiana. La clave de este enfoque no es la pregunta teórica de si la forma más adecuada de abordar el tema del homo natura es el naturalismo científico o el historicismo científico, sino la cuestión antropológica relativa a la naturaleza integral (ganze Natur) del ser humano.[13] La antropología filosófica parte de la concepción nietzscheana de la vida y la corporalidad como algo que está situado más allá de la dicotomía kantiana entre lo empírico y lo trascendental. Esta concepción rechaza la separación del homo de la natura; la separación de la filosofía práctica de la teórica.[14] Desde su punto de vista, el homo natura se refiere a la imposibilidad de separar la cuestión de la naturaleza del ser humano de la de vivir una vida más natural.

El capítulo 1 vincula la comprensión que tiene Karl Löwith del proyecto filosófico de Nietzsche con una consideración sobre la trayectoria de Foucault. Esta trayectoria le llevó desde su temprana arqueología de las ciencias humanas hasta su enfoque biopolítico de los cínicos a través de la interrogación por la práctica de la parrhesia que, por cierto, Nietzsche habría transmitido a través de su concepto de probidad o Redlichkeit. En su temprano texto sobre

la antropología de Kant, Foucault propuso que fue Nietzsche quien puso fin a aquella ilusión antropológica que encuentra en la naturaleza humana una verdad esencial: «la trayectoria de la pregunta: Was ist der Mensch [¿Qué es el hombre?] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: der Übermensch [el superhombre]».[15] Este libro sostiene que la idea del homo natura y la idea de una humanidad más natural es un paso crucial en la comprensión del motivo nietzscheano de lo sobrehumano. Siguiendo el hilo conductor de la Redlichkeit, el primer capítulo sugiere que el modelo de Nietzsche para el homo natura y para una indagación veraz de la naturaleza del ser humano puede haberse inspirado en la práctica del autoconocimiento y del decir verdadero (parrhesia) de los antiguos cínicos, donde la vida filosófica ejemplifica la búsqueda natural, vívida y encarnada de la verdad.[16]

El capítulo 2, «Humanismo más allá del antropocentrismo», analiza la concepción del homo natura como una forma más natural de vida humana en relación con la polémica de Nietzsche contra el cristianismo, considerada como una forma antinatural de civilización. El argumento comienza identificando el elemento terrible del «texto básico homo natura» con la crueldad, que según Nietzsche es una instancia fundamental del conocimiento y la cultura. Sin embargo, el discurso de Nietzsche sobre la crueldad no pretende servir como un criterio para «seleccionar» un tipo de «humano, demasiado humano» más elevado, sino que Nietzsche lo emplea para deshacerse de la interpretación humanista de la antropología filosófica. El capítulo 2 sostiene que la interpretación de Löwith ignora el papel que desempeña la vida animal, e incluso la vegetal, en la idea nietzscheana del ser humano «más natural» como creador de la cultura. Según la filosofía de la cultura de Nietzsche, la productividad cultural del ser humano deriva tanto de la crueldad animal como del impulso de incorporación, crecimiento y reproducción propio de la vida vegetal. La retraducción del ser humano a la naturaleza es entonces interpretada en los términos de una recuperación de la animalidad, e incluso de la vida vegetal, que descentra el privilegio de la especie humana en el continuo de la vida.

Esta crítica interna a la interpretación antropocéntrica de la

antropología filosófica de Nietzsche se inscribe en el ámbito de la antropología literaria. El capítulo 2 asume la hipótesis de Wolfgang Riedel según la cual el giro de Nietzsche hacia una filosofía de la vida —y yo sostengo que también hacia una biopolítica— no está determinado por la directa absorción y aplicación, por parte de Nietzsche, de las ciencias biológicas emergentes. Al contrario, dicho giro estuvo mediado en todo momento por la absorción, por parte de la modernidad literaria, de los resultados de las ciencias biológicas. En esta forma literaria, la filosofía de la naturaleza adquiere una forma poética que se expresa, en última instancia, en la concepción nietzscheana del fondo dionisíaco de la naturaleza. Dicho de otro modo, el homo natura se basa en la idea de que la propia naturaleza se convierte en algo artístico.

El capítulo 3, «El psicoanálisis y la deconstrucción de la naturaleza humana», tematiza la recepción del homo natura en el psicoanálisis freudiano. Basándose tanto en la consideración de Ludwig Binswanger sobre la naturaleza humana como en la del homo natura en Nietzsche y Freud, este capítulo sostiene que el proyecto de Nietzsche, y también el de Freud, de renaturalización del ser humano y, más en general, de la cultura, no refleja una concepción de la naturaleza humana que comienza y termina con los puntos de vista científicos de la naturaleza. Ciertamente, Nietzsche y Freud utilizan la ciencia natural para deconstruir el ideal civilizatorio de la humanidad como algo superior a los animales y las plantas. Sin embargo, ambos dejan de lado la ciencia natural cuando se trata de reconstruir la naturaleza humana fuera del ámbito de lo animal y lo vegetal, porque la ciencia natural es incapaz de dar cuenta de la productividad cultural humana. En este punto, la hipótesis central es que la cuestión de la productividad cultural humana lleva a Nietzsche y a Freud de vuelta a los griegos y a su concepción mitológica de la naturaleza como caos. El capítulo 3 concluye con la figura de lo sobrehumano en Nietzsche como un ejemplo de cómo podría concebirse la (auto)transformación humana que recurre a la naturaleza como fuente de renovación cultural.

Nietzsche prevé la naturalización del ser humano, su retraducción a la naturaleza, como una experiencia liberadora en la que el ser humano redescubre la naturaleza como una fuerza creativa y transformadora que el ser humano puede encarnar. Nietzsche y

Freud se preguntan por las condiciones bajo las cuales el ser humano puede volver a serlo. Para Nietzsche, la cuestión del futuro del ser humano depende de si este es capaz de volver a encarnar la naturaleza. En el capítulo 4, «Biopolítica, sexualidad y transformación social», se considera la hipótesis de que, para Nietzsche, esta incorporación del ser humano está ya siempre sexualizada y generizada. Más precisamente, el redescubrimiento de la naturaleza es inseparable de la incorporación de una nueva idea de sexualidad que es inherentemente transformadora. También la Antropología de Kant alcanza su punto álgido, en cierto sentido, en una doctrina de la diferencia sexual.[17] El principio clave del «carácter del sexo» de Kant es que «la mujer quiere dominar, el varón ser dominado».[18] «Cuando la naturaleza quiso infundir también los finos sentimientos que implica la cultura, a saber, los de la sociabilidad y la decencia, hizo a este sexo el dominador del masculino por su finura y elocuencia en el lenguaje y en los gestos».[19] Mientras que en Kant la sexualidad se naturaliza, en Nietzsche podemos encontrar el movimiento contrario: la naturaleza se sexualiza. Esta concepción de la sexualidad la comparten tanto las controvertidas opiniones de Nietzsche sobre el género y la sexualidad como el discurso de Johann Jakob Bachofen sobre el matriarcado (1861). Entrando en conversación con las lecturas feministas de Nietzsche, este capítulo muestra que Nietzsche fue uno de los primeros en identificar una biopolítica de la dominación, en la cual la sexualidad y sus formas asociadas de esencialismo sobre la naturaleza humana funcionan como un dispositivo de dominación, y asimismo fue pionero en formular una biopolítica afirmativa en la que la sexualidad ya no permanece ligada a las ideas preconcebidas sobre el género y donde una encarnación renovada de la naturaleza abre el horizonte a imaginarios sociales de liberación y de transformación creativa.

A lo largo del libro sostengo que, para Nietzsche, el ser humano pertenece por completo a la naturaleza y que forma parte inseparable de ella. Igual que ocurre con la teoría evolutiva, al volver a colocar al ser humano dentro de la naturaleza, Nietzsche rechaza las narrativas teleológicas y las apelaciones a la trascendencia que caracterizan a los enfoques metafísicos y religiosos sobre el sentido de la vida humana, para responder a la pregunta «¿qué es el ser humano?». Para Nietzsche, como para la

teoría evolutiva, no existe esencia alguna del ser humano. Desde la perspectiva de la naturaleza, la idea misma de «el» ser humano es cuestionable. «El hombre no existe porque nunca existió un primer hombre – así razonan los animales».[20] Sin embargo, mientras que en la teoría evolutiva el devenir de la vida está determinado por los efectos de variaciones aleatorias junto con su adaptación exitosa o fallida a su entorno, Nietzsche sostiene que el devenir humano depende de la relación entre su productividad artística o cultural y los caprichos de la naturaleza, entendida como caos y abismo, y que, además, está mediado por la animalidad (humana).

El continuum entre naturaleza y cultura, posible gracias al reconocimiento de la animalidad, e incluso del modo de vida vegetal, del ser humano es vinculado por Nietzsche a una concepción normativa de la naturaleza. Así, la pregunta «¿qué es el ser humano?» se convierte para él en la pregunta «¿qué es natural para el ser humano?» o en la pregunta «¿quién es el ser humano natural?». Nietzsche no busca las respuestas a esta pregunta en el pasado de la especie humana, porque cree que lo que es natural en lo humano es una capacidad de transformación y metamorfosis de su propia forma de ser. La naturalización de la especie humana supone así un descentramiento de su humanidad con respecto a su vida: señala el advenimiento del poshumanismo.

En la Conclusión, «Poshumanismo y comunidad de vida», examino el poshumanismo contemporáneo como discurso crítico. Desde mi punto de vista, el poshumanismo contemporáneo reúne todos los elementos precedentes que se encontraban ya en Nietzsche: el rechazo del antropocentrismo, del antropomorfismo y de la jerarquía de las especies basado en la idea de la existencia de un continuo entre naturaleza y cultura; el rechazo del humanismo kantiano en favor de una visión transformadora y superadora de lo humano; y, por último, pero no por ello menos importante, una intención normativa que busca redefinir la posibilidad de que exista un sujeto actuante frente a un mero atributo de adaptación a las circunstancias sobrevenidas, sin la cual el poshumanismo dejaría de ser un discurso crítico.[21]

Sin embargo, a pesar de que el discurso poshumanista contemporáneo tiene un antecedente común en el homo natura de

Nietzsche, y simplificando un poco sus múltiples corrientes, es posible decir que el poshumanismo está también dividido con respecto al modo en que debe recuperarse su legado antihumanista y antiantropomorfista. La Conclusión escenifica una posible representación de esta división, que describiré en los términos de una oposición entre un poshumanismo «biopolítico» y, a falta de una palabra mejor, un poshumanismo «del ensamblaje». Por contraposición con el poshumanismo «del ensamblaje», sostengo que un poshumanismo biopolítico es de relevancia política en la actualidad no solo como un discurso crítico que cuestiona las formas civilizatorias de dominación, sino también como un discurso afirmativo que nos abre a nuevas formas de pensar la comunidad de la vida compartida entre humanos, animales, plantas y otras formas de vida.

1. Kantismo, naturalismo y antropología filosófica

Cuando Immanuel Kant revolucionó la epistemología vinculando la posibilidad del conocimiento del mundo objetivo con la finitud del sujeto humano, con nuestra ignorancia del en sí de la naturaleza y de Dios, abrió también la cuestión de qué significa conocer la finitud humana, es decir, inauguró la posibilidad de las ciencias humanas. Michel Foucault comenzó su trayectoria intelectual trabajando sobre la antropología pragmática de Kant y, después, con Las palabras y las cosas, ofreció una arqueología de las ciencias humanas. Mediante su análisis de la antropología de Kant, Foucault identificó el principal problema que tenían las ciencias humanas. Al abordar la actividad y el comportamiento humanos mediante un análisis positivista y científico que genera un conocimiento empírico del ser humano (por ejemplo, en forma de ciencia económica), el ser humano se transforma al mismo tiempo en fuente de una verdad, en una naturaleza, que yace más allá de toda falsabilidad empírica.

Un ejemplo de este proceso por el cual el conocimiento científico de la finitud humana naturaliza al ser humano es la idea de homo œconomicus, que modela la naturaleza económica del ser humano como un ser natural. Como explica Gary Becker, la extensión del enfoque económico a todos los ámbitos de la actividad humana se basa en «asunciones combinadas de conducta maximizadora, equilibrio de mercado y preferencias estables».[1] Si se consideran estos supuestos desde un punto de vista puramente económico, se siguen los conocidos teoremas de la economía neoclásica: el aumento de los precios reduce la cantidad demandada; el aumento de los precios incrementa la cantidad ofertada; los mercados competitivos satisfacen las preferencias de los consumidores con mayor eficacia que los mercados monopolísticos; los impuestos sobre la producción de un mercado reducen la producción, etc. Para Becker, no se trata simplemente de que algunos comportamientos

humanos puedan analizarse provechosamente siguiendo líneas económicas, sino que, más bien, la posibilidad de la ciencia económica exige que el ser humano se revele esencialmente como un ser económico, un homo œconomicus en todos los ámbitos de actividad.

Esta creencia ilustra bien lo que quería decir Foucault cuando sostenía —en Las palabras y las cosas— que las ciencias humanas convierten al ser humano en un «doble empírico-trascendental». En su introducción a la antropología de Kant, escribe que, en tanto conocimiento empírico, la ciencia humana «es conocimiento del hombre, en un movimiento que objetiva a este, en el nivel de su ser natural y en el contenido de sus determinaciones animales».[2] Sin embargo, como conocimiento trascendental de la finitud, la ciencia humana se duplica como «conocimiento del conocimiento del hombre, en un movimiento que interroga al sujeto sobre él mismo, sobre sus límites, y sobre aquello que él autoriza en el saber que se tiene de él».[3] En esta segunda modalidad, la pregunta de Kant «¿qué es el ser humano?» esconde, al decir de Foucault, una «ilusión antropológica» que posibilita la empresa crítica hacia el conocimiento del mundo objetivo asumiendo una realidad trascendental del propio ser humano: la crítica se ha encerrado en sí misma «al dársela espesada, hipostasiada y clausurada en la insuperable estructura de la menschliches Wesen [esencia humana], en la cual vela y recoge silenciosamente esta verdad extenuada que es la verdad de la verdad».[4] Al generar este concepto sui generis de homo (œconomicus, politicus, ludens, sexualis, etc.), las ciencias humanas, en primer lugar, separan al ser humano del resto de los animales en tanto objeto de conocimiento de una forma que no era la de los antiguos, para quienes el ser humano seguía siendo un zoon o un animal que podía ser calificado de esta o aquella forma: como politikon o como sociale et politicum, y, en segundo lugar, lo vuelven a situar en la naturaleza como objeto de estudio empírico.[5]

En este libro sostengo que la fórmula homo natura de Nietzsche pretende ofrecer una aproximación al autoconocimiento del ser humano que se deshaga de la ilusión antropológica que, según Foucault, ha cautivado a las ciencias humanas después de Kant. El elemento crucial que diferencia el homo natura de Nietzsche de la naturaleza humana tal y como la estudian las ciencias humanas es

la novedosa concepción de la virtud intelectual de la probidad (Redlichkeit). Tal y como la define Leo Strauss, la probidad es «[e]se nuevo coraje, entendido como la capacidad de mirar de frente el desamparo del hombre, como la audacia ante la aterradora verdad, como la dureza contra la tendencia del hombre a engañarse sobre su situación».[6] En el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, Nietzsche sostiene que, para devolver al ser humano a la naturaleza, los nuevos científicos tendrán que hacer gala de la virtud de la probidad y plantearse la pregunta de «¿por qué, en absoluto, el conocimiento (Warum überhaupt Erkenntnis)?» (MBM 230). La naturaleza a partir de la cual el ser humano ha de comprenderse a sí mismo no será la naturaleza humana empírico-trascendental del tipo que representa la idea del homo œconomicus. El conocimiento que Nietzsche asocia a la probidad puede contraponerse al conocimiento antropológico de Kant, que es pragmático porque pretende ofrecer al ser humano un mapa o una orientación para cumplir el destino moral que su carácter trascendental le promete.[7] La naturaleza del homo natura de Nietzsche, en cambio, es schrecklich, a la vez terrible y aterradora, por al menos dos motivos: no acepta ninguna separación entre animales y humanos, y no concede al ser humano ningún destino moral especial. Para Nietzsche, no es posible separar la cuestión del ser humano de la cuestión del conocimiento puesta en juego por la virtud de la probidad. La probidad entiende la posibilidad del conocimiento siempre ya desde una perspectiva del ser humano como ser vivo.

Si el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal sugiere que conocernos como criaturas de la naturaleza requiere probidad, es porque la probidad es nuestra «más espiritual voluntad de poder y de superación del mundo (geistiger Wille zur Macht und Weltüberwindung)» (MBM 227).[8] La probidad produce un conocimiento que transforma la naturaleza del ser humano. Solamente cuando la voluntad de conocimiento se vuelve autorreflexiva y asume los rasgos de la naturaleza como voluntad de poder, el conocimiento libera el potencial creativo de la naturaleza para la producción y creación de vida en el ser humano y realiza la extraordinaria fuerza de metamorfosis (Verwandlung), de superación y autosuperación. La metamorfosis de la naturaleza humana es, por lo tanto, el que considero como punto principal de

la búsqueda de Nietzsche y de la tarea de retraducir el ser humano a la naturaleza. En otras palabras, la respuesta de Nietzsche a la pregunta «¿por qué, en absoluto, el conocimiento?» es la metamorfosis de la naturaleza humana. Nietzsche confirma en el aforismo que sigue al 230 que «el aprender nos transforma» (MBM 231).[9]

Sin embargo, si el retorno al homo natura es una exigencia de la probidad, también es cierto que, a la inversa, el retorno a la naturaleza orienta al ser humano hacia el autoconocimiento como autorreflexión de la vida misma. La tarea de retraducir el ser humano a la naturaleza se sitúa bajo el lema socrático: ¡Conócete a ti mismo! Nietzsche sostiene que este conocimiento es producido por la vida y no deriva de un sujeto trascendental. El autoconocimiento refleja una pulsión de la vida hacia el crecimiento y la producción que altera la naturaleza del ser humano.

De nuevo, es la propia trayectoria filosófica de Foucault la que ofrece un hilo conductor para la interpretación del aforismo 230 de Más allá del bien y del mal entendido como una ruptura con el kantismo. En uno de sus últimos cursos del Collège de France, titulado El gobierno de sí y de los otros, Foucault ofreció un nuevo enfoque del antiguo principio griego «tan fundamental para nosotros, del gnóthi seautón (el conocimiento de sí)» vinculándolo con la historia de la parrhesia o del «hablar franco»,[10] y con la práctica del «cuidado de sí»: «No podemos ocuparnos de nosotros mismos sin conocernos».[11] Curiosamente, Foucault comienza sus conferencias sobre la parrhesia dando una interpretación del lema de Kant de la Ilustración, «¡Atrévete a saber!», que culmina con la división del trabajo entre la obediencia privada, es decir, la obediencia dentro de las instituciones públicas, y la libertad pública de pensamiento, es decir, la libertad de hablar a la humanidad como tal. Más adelante, concluiría su curso El coraje de la verdad, con un análisis de la parrhesia cínica entendida como culminación de esta antigua tradición de autoconocimiento.

Aunque en estos cursos Foucault nunca menciona el concepto de Redlichkeit de Nietzsche, este es el término que mejor traduce el de parrhesia. Este curioso movimiento del kantismo al cinismo en

Foucault tiene sentido si se entiende el discurso de Nietzsche sobre la probidad y el homo natura como el locus decisivo que ofrece una «salida de la condición de tutela» diferente a la que Kant menciona en «¿Qué es la Ilustración?».[12] Como expongo al final de este capítulo, el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal sugiere que la concepción de Nietzsche de la probidad puede haberse inspirado en los antiguos cínicos y en su visión del ser humano natural, honesto y franco. Mi tesis es que la probidad, tal y como la concibe Nietzsche, refleja una forma de conocimiento vivido y encarnado que nos mantiene en la honestidad y, por tanto, abiertos a la continua tarea de tener que reinventar nuestra naturaleza. En este sentido, el modo de vida cínico es la mejor expresión de lo que Nietzsche entendía por homo natura y ofrece una forma de autoconocimiento como autorreflexión de la vida misma.

En las últimas décadas, el significado de homo natura ha sido central en la discusión entre los estudiosos de Nietzsche. Este debate ha estado dominado en gran medida por tres posturas. En primer lugar, hay consideraciones sobre la naturaleza humana que giran en torno a la cuestión del naturalismo de Nietzsche y su relación con las ciencias de la vida y el darwinismo en el siglo XIX.[13] En segundo lugar, Marco Brusotti, entre otros, sostiene que Nietzsche desarrolla su concepción de la naturaleza humana a partir de la concepción de la historia natural como una «historia de la disciplina y la crianza (Zucht und Züchtung)» de la especie humana sobre sí misma, en un esfuerzo por perfeccionarse.[14] La perspectiva del homo natura promovida por la historia natural concibe la naturaleza humana como una construcción inherentemente histórica y social que requiere una epistemología capaz de captar su carácter histórico y situado.[15] En lo que sigue, sostengo que ambos enfoques, el (natural-)científico y el (natural-)histórico, del homo natura se inscriben en una comprensión de corte kantiano tanto de la antropología como del proyecto de proporcionar un conocimiento objetivo de la naturaleza del ser humano como legislador de la naturaleza.

Por el contrario, el tercer enfoque de la cuestión del homo natura en Nietzsche es promovido por lecturas, como la de Karl Löwith y Ludwig Binswanger, que sitúan la filosofía de Nietzsche como una forma de antropología filosófica.[16] Defiendo, aquí y en los próximos

capítulos, que el enfoque de la antropología filosófica es el más cercano a la idea que tenía Nietzsche de homo natura. El núcleo del planteamiento de la antropología filosófica no es la cuestión teórica de cómo conocer al ser humano como un ser natural, sino la cuestión antropológica de la «naturaleza total (ganze Natur)» del ser humano.[17] La antropología filosófica parte de la concepción nietzscheana del carácter encarnado de todo conocimiento para situar su indagación de la naturaleza humana más allá de la dicotomía kantiana entre lo empírico y lo trascendental. Tanto las lecturas científico-naturales como las histórico-naturales del naturalismo de Nietzsche acaban por separar la cuestión del homo de la cuestión de la natura; los aspectos prácticos de los aspectos teóricos de la filosofía de Nietzsche. Sin embargo, desde el punto de vista de la antropología filosófica, tal como yo la concibo, el homo natura de Nietzsche rechaza la separación del homo y la natura, así como la separación de la filosofía práctica y la teórica. No obstante, el propio punto de vista de la antropología filosófica requiere ser complementado con una lectura del homo natura que ponga de relieve la deuda de Nietzsche con cierta concepción griega del autoconocimiento y, en particular, con el ideal de probidad y verdad encarnada que se encuentra en los antiguos cínicos.

Naturaleza humana y ciencia natural

Los recientes debates sobre la naturaleza humana en Nietzsche suelen partir de la «tesis negativa» de Brian Leiter sobre el esteticismo, una postura que él asocia con la obra Nietzsche: La vida como literatura de Alexander Nehamas, pero que, en última instancia, se remontaría a «la influencia de autores como Jacques Derrida, Sarah Kofman, Paul de Man y Richard Rorty».[18] Según el punto de vista del esteticismo, Nietzsche mira el mundo como si fuera un texto literario y llega así a una concepción del ser humano que refleja generalizaciones que se aplican a la situación literaria, a la creación e interpretación de textos y personajes.[19] Aunque Leiter está de acuerdo en que, como filólogo, Nietzsche a menudo habla metafóricamente del mundo como un texto que hay que interpretar,[20] la cuestión para él es que Nietzsche está interpretando un «mundo natural con una clase particular de atributos naturales (por ejemplo, MBM 230; EA 14)».[21] Leiter invoca los aforismos 230 de Más allá del bien y del mal y 14 de El Anticristo como prueba de que el imperativo filosófico más importante de Nietzsche es el naturalismo.[22] En la lectura de Leiter, el homo natura refleja la concepción naturalista de Nietzsche según la cual el ser humano es un «organismo natural». Leiter sugiere que «Nietzsche quiere establecer un punto de partida adecuado para el conocimiento».[23] En otras palabras, para Leiter, el llamamiento de Nietzsche a la probidad debe entenderse como una extensión del proyecto kantiano de establecer el conocimiento del hombre sobre una base científica adecuada, es decir, naturalista, en lugar de cuestionar la voluntad humana de conocimiento desde la perspectiva de la naturaleza y de la vida.

La tesis negativa de Leiter sobre el esteticismo se complementa con su tesis positiva sobre el naturalismo, según la cual el comportamiento y los valores humanos están determinados causalmente por «rasgos psicológicos y fisiológicos heredables» o lo que también denomina «hechos-tipo».[24] Desde este punto de vista,

el proyecto naturalista de Nietzsche se preocupa por explicar cómo y por qué cierto tipo de persona llega a tener ciertos valores e ideas del mismo modo que «uno puede llegar a entender cosas sobre cierto tipo de árbol conociendo sus frutos».[25] Leiter concluye que «al igual que los hechos naturales sobre el árbol explican los frutos que da, los hechos-tipo sobre una persona explicarán las ideas y los valores de los que es portadora».[26]

La interpretación de Leiter sobre el homo natura parece encajar a la perfección en el análisis de Foucault sobre las bases kantianas de las ciencias humanas. Foucault argumentó que Kant, para criticar la ilusión trascendental que sitúa la fuente de la verdad y el sentido fuera del conocimiento humano, acabó por generar una ilusión antropológica al convertir la propia naturaleza humana en la verdad de la verdad: «todo conocimiento del hombre se da como […] adoptando en todo caso un sentido en el que se trata del retorno a lo originario, a lo auténtico, a la actividad fundadora, a aquello por lo cual hay en el mundo significaciones».[27] Las ciencias humanas, en este sentido, serían constitutivas de esta ilusión antropológica. Según Foucault, tales teorías, incluido el naturalismo científico, reflejan una reducción naturalista de «la dimensión trascendental del hombre a su aspecto empírico»: «este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis de tipo positivista».[28] Como ha señalado Beatrice Han-Pile,[29] Foucault critica los intentos de este tipo por su esencialismo, y por convertir indebidamente al «hombre» en un mero objeto de la naturaleza. Es importante señalar que Foucault no dirige su crítica contra la antropología en sí misma, sino contra el antropologismo en el corazón de las construcciones kantianas y neokantianas del ser humano como sujeto trascendental. Según la hipótesis de Foucault, la comprensión del ser humano como sujeto trascendental del conocimiento sienta las bases para los posteriores relatos positivistas del ser humano como mero objeto de la naturaleza.

Desde la perspectiva de las observaciones críticas de Foucault, la concepción naturalista de Leiter del homo natura entendido como un organismo vivo cuyos atributos naturales son accesibles a través de las ciencias empíricas constituye un ejemplo de esta antropología positivista. La comprensión naturalista del ser humano a lo largo

del continuo del mundo natural conduce a una inversión de la relación de dependencia entre arte y naturaleza. Leiter sostiene que «la naturaleza no debe ser concebida artísticamente, sino que la obra de arte debe entenderse de forma naturalista (como producto de los "instintos básicos del poder, la naturaleza")».[30] No obstante, esta inversión indica hasta qué punto el naturalismo de Leiter se mantiene dentro del ámbito de la crítica de Foucault: al plantear la naturaleza del ser humano como punto de partida del conocimiento, el naturalismo de Leiter acaba convirtiendo al ser humano en un mero objeto de la naturaleza.

El naturalismo cientificista o reduccionista descarta la dimensión autorreflexiva del conocimiento en el ser humano, por lo que tiene una consideración determinista de la concepción nietzscheana de la naturaleza humana que es incapaz de ofrecer una explicación de la metamorfosis del ser humano. Esto puede explicar por qué para Leiter hay «dos Nietzsches»: uno teórico y otro práctico, un Nietzsche naturalista y otro antinaturalista.[31] Leiter sostiene que la psicología especulativa de Nietzsche —por ejemplo, lo que Nietzsche piensa que explica la génesis de nuestra moral actual, cómo entiende Nietzsche los mecanismos de la psicología humana, lo que considera que son las consecuencias causales de las creencias morales, etc.— no es el objetivo último de su proyecto filosófico. Más bien, está subordinado a lo que Leiter denomina el proyecto terapéutico de Nietzsche —por ejemplo, producir un efecto terapéutico en sus lectores y liberarlos de su falsa conciencia sobre la moral dominante— y lo complementa.[32] Leiter argumenta que el hecho de que ambos proyectos estén mezclados a menudo en los textos de Nietzsche no es razón para oponerse a separarlos como dos ramas diferentes de la filosofía de Nietzsche. Para ilustrar esto, Leiter pone el ejemplo de las investigaciones psicoanalíticas de Freud. Mientras que Freud y Nietzsche comparten gran parte de sus presupuestos y operan sobre la base de una psicología naturalista, la diferencia entre ambos estriba en que la práctica del psicoanálisis es el lugar de la terapia en Freud, en contraste con Nietzsche, que confía en sus libros para producir un doble efecto: instruir, mediante su naturalismo metodológico y escéptico, y curar mediante su retórica y estilo filosóficos. Abordaré la relación de Nietzsche y Freud y la cuestión de si su psicología es realmente naturalista en el capítulo 3, donde distingo entre la dimensión

deconstructiva y reconstructiva de los naturalismos de Nietzsche y Freud en materia psicológica. Lo que quiero señalar aquí es que el naturalismo de Leiter y su comprensión de la concepción teórica de la naturaleza humana en Nietzsche están totalmente orientados hacia el pasado, hacia el conocimiento de lo que somos en tanto criaturas de la naturaleza. Como tal, no logran capturar la dimensión orientada hacia el futuro del pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana que busca renaturalizar al ser humano con vistas a recrear «una humanidad natural y genuina».[33]

Además, la lectura que hace Leiter de lo terapéutico en Nietzsche también es retrógrada en la medida en que puede disipar las ilusiones de la moralidad que Nietzsche pretende superar mediante una concepción transformadora del naturalismo «más allá del bien y del mal». La crítica de Leiter a la normatividad es incapaz de articular una nueva normatividad, «una humanidad natural y genuina», que nos permita superar las insatisfacciones de nuestra civilización.

Naturaleza humana e historia natural

Sobre la cuestión de la naturaleza humana en Nietzsche, la posición de Marco Brusotti brinda una reconstrucción del significado del homo natura en el contexto del intento de Nietzsche de proporcionar una historia natural de la moral. Brusotti ofrece una lectura del naturalismo de Nietzsche que es crítica con el enfoque reduccionista de Leiter basado en los hechos-tipo del discurso de los tipos morales en Nietzsche, y que al mismo tiempo trata de mantener entre el naturalismo de Nietzsche y su normativismo, basado en la virtud de la probidad que caracteriza a los espíritus libres, una relación más estrecha que aquella que se encuentra en las afirmaciones de Leiter acerca de los «dos Nietzsches».[34] Brusotti defiende de forma convincente una consideración diferente de la metodología filosófica general de Nietzsche que se basa tanto en una crítica de las ciencias naturales como en un intento de replantear profundamente la relación entre las ciencias naturales y las humanas bajo la forma de una historia natural.[35]

Según Brusotti, el intento de Nietzsche de «renaturalizar» al ser humano se sitúa dentro de un proyecto más general de determinar «la historia natural de la moral» y, aún más particularmente, de determinar la «historia natural del espíritu libre».[36] Por historia natural, Brusotti entiende, ante todo, la recopilación y examen de una gran variedad de moralidades por parte de Nietzsche con vistas a poder investigar lo que subyace al fenómeno del comportamiento moral. Este es el aspecto histórico de la historia natural. El aspecto natural de una historia natural de la moral es el descubrimiento de las fuerzas históricas efectivas que subyacen a esta variedad de moralidades, que esencialmente equivalen a los tipos del amo y el esclavo. En este punto, Brusotti afirma que la «tendencia a la tipología» está bastante cerca de su contemporánea «antropología evolutiva» con su «escala universal de progreso cultural (universellen Stufenleiter kulturellen Fortschritts)».[37] Por último, de acuerdo con Brusotti, esta tipología binaria conduce a Nietzsche a

una articulación normativa del homo natura como el «tipo básico reprimido (verdrängten Grundtypus)» de la moral del amo que debe volver a salir a la luz. Este enfoque tipológico de la historia natural culmina en la distinción clave de una «historia natural de la moral», concretamente, en el discurso de Nietzsche sobre la «degeneración (Entartung)» del «último hombre» y la necesidad de «disciplinar y criar (Zucht und Züchtung)» a un «superhombre» entendido como el «tipo superior» del ser humano.[38] En resumen, para Brusotti, el homo natura de Nietzsche está destinado a hacer tabla rasa de las «antropologías metafísicas equivocadas»[39] con el fin de «criar» un nuevo tipo superior de ser humano que se identifica con la figura del espíritu libre.

Según Brusotti, Nietzsche considera las ciencias humanas y las naturales como un continuo.[40] Brusotti cuestiona la separación que propone Leiter entre la filosofía teórica y la práctica de Nietzsche, siendo la primera constitutiva de un naturalismo humeano orientado hacia el pasado, es decir, explicando la moral de forma naturalista, y la segunda constitutiva de un Nietzsche terapéutico preocupado por el futuro, es decir, por la liberación del ser humano de las ataduras de la moral. En contraposición a las variantes del naturalismo científico, Brusotti sostiene que la retraducción del ser humano de vuelta a la naturaleza requiere un enfoque filosófico histórico, que abarque tanto la naturalización de las ciencias humanas como la historización de las ciencias naturales y supere así el dualismo metodológico que se encuentra en Leiter.

Otra razón por la que Brusotti rechaza la división de la filosofía de Nietzsche en una rama teórica y otra práctica es el hecho de que, para Nietzsche, el conocimiento es autorreflexivo. El conocimiento del homo natura que descubren los espíritus libres de Nietzsche se inscribe en su propio conocimiento de sí mismos, en su autoconocimiento y en su probidad hacia sí mismos como criaturas de la naturaleza. Esta es también la opinión de Paul van Tongeren, quien sostiene que el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal presenta una «naturalización de la probidad (Redlichkeit)».[41]

En el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal,[42] Nietzsche describe el trágico dilema de los buscadores de conocimiento (Erkennende) que, confrontados con el «terrible texto básico de la

naturaleza humana», necesitan aceptar el hecho de que su supuesta probidad es solo una de esas palabras «hermosas, resplandecientes, tintineantes, solemnes» bajo la cual el buscador de conocimiento descubre que «hay algo cruel en la inclinación de [su] espíritu» (MBM 230).[43] Ante la tarea de retraducir el ser humano a la naturaleza, los espíritus libres se enfrentan a una paradoja. Por un lado, la probidad es necesaria para ver la naturaleza del ser humano como homo natura. Pero, por otro lado, para completar la retraducción del ser humano a la naturaleza también se requiere la superación de la creencia en la probidad como un artefacto de la cultura humana. Como tal, la naturalización de la probidad implica tanto la más alta realización de la probidad como la autosuperación de la probidad hacia un futuro desconocido e incierto más allá del bien y del mal. Tanto para van Tongeren como para Brusotti, la retraducción del ser humano a la naturaleza exige una (auto)superación de la probidad entendida como virtud moral. Los espíritus libres de Nietzsche no solo tienen, como afirma la lectura naturalista de Leiter, la tarea de aumentar el conocimiento de las moralidades pasadas, sino que también deben encarnar una moral del futuro, es decir, «una moral posmoral, encarnada por los espíritus libres, muy libres, que Nietzsche anhela».[44]

La lectura de Brusotti del homo natura reconoce el problema irresuelto de cómo un retorno a la naturaleza puede producir una moral posmoral, sin embargo, su lectura sigue centrada en el pasado, en la historia de la moral humana. Además, comparte con la de Leiter un similar desplazamiento de la cuestión de la naturaleza humana a la cuestión del conocimiento. Sustituye «el problema más general: el ser humano como homo natura»,[45] por la cuestión más específica de la historia natural del sujeto del conocimiento (Erkennende). Esto puede explicar por qué para Brusotti la respuesta a la pregunta de «¿por qué, en absoluto, el conocimiento?» se puede encontrar en la discusión de Nietzsche de la historia natural del conocimiento que se encuentra en el aforismo anterior, el 229 de Más allá del bien y del mal. Brusotti añade que, en un borrador anterior de los aforismos 229 y 230, su orden estaba invertido: «No existe, en opinión de Nietzsche, “mejor respuesta” a esta cuestión histórica natural que la referencia al hecho de que el buscador de conocimiento vuelve su propia crueldad contra sí mismo, contra la voluntad fundamental del espíritu».[46]

De este modo, la lectura que Brusotti hace del aforismo 230 produce un problema similar al que se encuentra en el naturalismo cientificista de Leiter. Al tratar la cuestión del conocimiento como algo separado de la cuestión más general del ser humano, Brusotti proporciona una interpretación unilateral del aforismo 230. Tanto el naturalismo cientificista de Leiter como la historia natural de Brusotti se ocupan principalmente de la cuestión del conocimiento como algo separado de la cuestión de la naturaleza humana. Mientras que el enfoque de Leiter se centra en la natura y, por lo tanto, acaba reduciendo al ser humano a un mero objeto de la naturaleza, Brusotti se centra en el homo (el buscador de conocimiento) y, en consecuencia, puede correr el riesgo de reducir el ser humano a un sujeto (trascendental) del conocimiento.

Naturaleza humana y antropología filosófica

Desde la perspectiva de la antropología filosófica, la cuestión de la naturaleza humana no puede separarse de la cuestión del conocimiento humano, del mismo modo que la filosofía práctica no puede separarse de la teórica. Esto se debe a que la antropología filosófica considera al ser humano como un ser vivo que produce un conocimiento que se vive y refleja en la naturaleza. En un artículo sobre Kierkegaard y Nietzsche publicado en 1933, Löwith ofrece una lectura del aforismo 230 de Más allá del bien y del mal que identifica la concepción de Nietzsche del ser humano como homo natura con el surgimiento de la antropología filosófica. Löwith sostiene que la íntima conexión entre conocimiento y vida característica del pensamiento de Kierkegaard y Nietzsche repercute en sus concepciones de la vida y la existencia: los dos «conceptos fundamentales (Grundbegriffe)» de sus filosofías.[47] Kierkegaard y Nietzsche ya no entienden la filosofía como un sistema metafísico cerrado que contiene, entre otras ciencias, una antropología. Por el contrario, según Löwith, para Kierkegaard y Nietzsche todas las cuestiones filosóficas se reúnen en la única «pregunta fundamental (Grundfrage)» de qué es el ser humano.

Tal y como lo presenta Löwith, Nietzsche rechaza la figura del filósofo como un metafísico (ejemplificado, entre otros, por Hegel) que abstrae su propia vida de sus consideraciones filosóficas. Frente al pensador metafísico, Löwith defiende la necesidad del autoconocimiento avanzada por Nietzsche en Aurora: «“Conócete a ti mismo” es todo lo que hay que saber. – Solo cuando acabe de conocer las cosas se habrá conocido el hombre a sí mismo. Pues las cosas solo son los límites de lo humano» (A 48).[48] Desde este punto de vista, el conocimiento, incluido aquel que producen las ciencias naturales y humanas, debe concebirse como parte de la experiencia que el ser humano tiene de sí mismo en tanto ser vivo. Para la filosofía, esto significa que la verdad es producida a través de las autoexperimentaciones del filósofo viviente y que, además, es

inseparable de ellas. Como tal, el proyecto filosófico general de Nietzsche apunta a la superación de la filosofía entendida como un relato filosófico sistemático del mundo que puede separarse de la perspectiva de su autor: la filosofía se convierte en una psicología experimental.[49]

Según Löwith, una de las consecuencias de la radical «humanización (Vermenschlichung) de la filosofía» en Kierkegaard y Nietzsche es que el problema de la verdad se reduce al problema de la probidad, siendo la probidad el único resto de la antigua creencia en la verdad.[50] Lo que se pone en juego en Más allá del bien y del mal es la transformación de una filosofía pura del espíritu en una filosofía polifacética del ser humano cuyos autores se entienden a sí mismos como filósofos «últimos» y «futuros». La idea de verdad como probidad implica una renuncia a la búsqueda de la verdad como fundamento de la filosofía. Sin embargo, Löwith añade rápidamente que esta trágica pérdida de la verdad también anuncia un nuevo comienzo para la filosofía entendida como antropología filosófica.[51] En el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, este nuevo comienzo depende de que los espíritus libres que anhela Nietzsche sean capaces de promulgar un retorno a la naturaleza que supere la cosmovisión cristiana y su moral hacia el devenir de una humanidad más natural.

Löwith parece estar de acuerdo con el enfoque filosófico que tiene Nietzsche sobre la cuestión de la naturaleza humana. Lamenta, sin embargo, que el homo natura de Nietzsche no proporcione una explicación coherente de la naturalidad del ser humano y concluye que la concepción de Nietzsche de la naturaleza humana sigue siendo todavía polémica, reactiva y que, en última estancia, sigue siendo presa de la oposición a la visión cristiano-moral del mundo. En particular, la concepción nietzscheana de la vida es, según Löwith, «vaga», «indeterminada» y oscilante entre explicaciones puramente naturalistas y fisiológicas de lo humano y una interpretación moralista/inmoralista del mundo. Como si estuviera anticipando el tenor y los supuestos del debate mucho más tardío dentro de la investigación nietzscheana sobre el homo natura que he delineado anteriormente, Löwith afirma que, en comparación con Kierkegaard, Nietzsche es un «neokantiano positivista diletante» que no fue lo suficientemente lejos en la superación del

neokantismo.[52]

Las limitaciones de la lectura de Löwith del homo natura de Nietzsche como antropología filosófica se discuten en el capítulo 2. Aquí me ocupo simplemente de señalar que la lectura inicial de Löwith sobre el homo natura y el problema del autoconocimiento no tiene suficientemente en cuenta la influencia griega en el pensamiento de Nietzsche sobre la verdad, la naturaleza y la vida filosófica. Para Nietzsche, la naturaleza ya no es simplemente un objeto de investigación científica, sino una fuerza que atraviesa todos los aspectos de la existencia humana. Intenta captar este exceso de naturaleza a través del concepto filosófico de vida.[53] El aforismo 230 de Más allá del bien y del mal articula una concepción de la vida filosófica —ejemplificada por la figura del espíritu libre— en la que la probidad fomenta la tarea paradójica y abierta de la continua invención y reinvención del ser humano por medio de un retorno a la naturaleza. En mi opinión, el enfoque de Nietzsche de la vida filosófica y el homo natura puede encontrar un precursor en el cínico Diógenes de Sinope, prototipo del filósofo como homo natura. Los comentaristas han señalado habitualmente las afinidades entre los estilos filosóficos de Nietzsche y los cínicos, así como entre sus proyectos de transvaloración. Deseo complementar estas lecturas ofreciendo una comparación de sus antropologías.[54]

Naturaleza humana y probidad (Redlichkeit)

Los antiguos cínicos ofrecen un ejemplo de vida filosófica y de probidad entendida como verdad vivida y encarnada en la que el retorno a la naturaleza se orienta hacia el futuro y permite una transvaloración de todos los valores, incluida la transvaloración de la naturaleza humana. Para los cínicos, la filosofía como búsqueda de la verdad o del conocimiento no es una doctrina o una ciencia, sino una forma de vida y de práctica. Para los cínicos, la cuestión de la verdad es inseparable de la cuestión de la vida verdadera.[55] Los cínicos se toman al pie de la letra la pregunta por cómo puede vivirse la verdad: se preguntan cómo puede encarnarse la verdad, cómo puede materializarse en el cuerpo físico. La naturalización de la verdad en los cínicos sin duda resuena, por un lado, con la opinión de Nietzsche de que la vida y el pensamiento de la persona que filosofa constituyen una unidad, en vista de la cual la búsqueda del conocimiento ya no puede considerarse desvinculada de su propia vida, como señala Löwith; y resuena, por otro lado, con la reformulación de Nietzsche de la cuestión de la verdad como la cuestión de si la verdad puede encarnarse (GC 110). En lo concerniente al tema del homo natura en Nietzsche, esto significa, primero, que no puede haber separación de teoría y práctica en su filosofía y, segundo, que la cuestión de la naturaleza humana debe ser investigada desde el punto de vista de la corporeidad, del ser humano como ser vivo, una posición avanzada por la antropología filosófica.

La retraducción del ser humano a la naturaleza encarnada por los espíritus libres de Nietzsche es comparable con la encarnación de la verdad por parte de los filósofos cínicos, que también está basada en un retorno a la naturaleza. Es interesante señalar que, en los cínicos, este retorno a la naturaleza pasa por una superación de las interpretaciones convencionales y, por tanto, falsas de la naturaleza humana y es un aspecto esencial de su comprensión de la parrhesia, la práctica de la probidad o el decir verdadero. El propósito de la

práctica de la probidad en los cínicos es alterar el valor de la moneda o, en otras palabras, derrocar las interpretaciones convencionales de la naturaleza humana.[56] Los cínicos pretenden superar las barreras que la civilización ha erigido entre la naturaleza y el ser humano. De nuevo, esta idea resuena claramente con la visión que tiene Nietzsche de los espíritus libres a los que encomienda la tarea de «adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico homo natura» (MBM 230).[57] Nietzsche, como los cínicos, sostiene que se necesita probidad para alterar las concepciones establecidas de la naturaleza humana. En lo que respecta a la naturaleza humana, esto significa que la antropología de Nietzsche es siempre también una antiantropología, en la medida en que cuestiona las convenciones y opiniones establecidas de lo que es la naturaleza humana.[58] Este enfoque supera las antropologías positivistas y esencialistas hacia una concepción de la naturaleza humana histórica y en devenir.[59] En consecuencia, Nietzsche sostiene que no puede haber una superación final del error. La cuestión de hasta dónde puede encarnarse la verdad debe seguir siendo una cuestión abierta, un experimento abierto a través del cual se descubren y crean simultáneamente nuevas formas de vida (GC 110).

En los cínicos, la autoconstrucción de la naturaleza humana queda reflejada en la idea de que la vida filosófica, como vida verdadera, tiene el poder de cambiar la naturaleza del ser humano. Para ellos, una búsqueda honesta de la verdad significa afrontar los retos del autoconocimiento en el modo de una continua autoexperimentación. El implacable compromiso de los cínicos con la autoexperimentación condujo a Foucault a la conclusión de que, para los cínicos, la verdadera vida es una vida alterada y alteradora. Pero Foucault se pregunta: «la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra?».[60] Desde mi punto de vista, esta idea de alteración es lo que está en juego en la visión de Nietzsche de una metamorfosis de la naturaleza humana producida a través de la encarnación del homo natura representada por los espíritus libres de Nietzsche. El retorno a la naturaleza revela que la naturaleza humana es múltiple, plural y que está en devenir, continuamente inmersa en la alteración y en la autoalteración y que, por tanto,

nunca es idéntica a sí misma. A través de la retraducción del ser humano a la naturaleza, los espíritus libres de Nietzsche descubren que la naturaleza humana no está detrás de nosotros como algo que pertenece a alguna forma remota de vida (animal o vegetal), sino que es algo que está delante de nosotros, en el futuro.[61] La cuestión del homo natura no es la cuestión de lo que somos (naturalismo científico) o de cómo hemos llegado a ser lo que somos (historia natural), sino de qué otra cosa podríamos llegar a ser (antropología filosófica). Cuando Nietzsche hace un llamamiento a retraducir el ser humano a la naturaleza, este movimiento hacia atrás debe entenderse como un movimiento semejante al de tensar un arco: un tensado hacia atrás que está orientado hacia el futuro (MBM, Prólogo).

Para los cínicos, la naturaleza, por oposición a las convenciones, es el único patrón aceptable con el cual medir una vida verdadera. Esta norma adopta la forma de la vida del animal y, en particular, de la vida del perro.[62] La invitación de los cínicos a repensar el valor de la animalidad, incluida la humana, nos recuerda a la invitación de Nietzsche a repensar el valor de la crueldad en el aforismo 229 de Más allá del bien y del mal. En el capítulo 2, analizaré cómo, en contraposición a la metafísica occidental, Nietzsche, en lugar de excluir, transvalora lo que el ser humano ha recibido de la naturaleza. En vez de excluir la crueldad, Nietzsche avanza la tesis de que la crueldad del animal motiva la producción cultural y está en la base de todos nuestros logros civilizatorios. Esta es la terrible intuición que admiten los espíritus libres de Nietzsche cuando confirman que incluso su propia búsqueda de conocimiento está motivada por la crueldad (MBM 229).

Curiosamente, todos los mencionados aspectos de la concepción nietzscheana de la naturaleza humana —la unidad de vida y pensamiento, la condición de corporeidad, el aspecto antifundacionalista del retorno a la naturaleza, la transvaloración de los valores, el devenir de la vida y el carácter polifacético de la naturaleza humana, así como la metamorfosis continua del ser humano— se reflejan en la concepción nietzscheana de la probidad. En la medida en que estos aspectos también pertenecen a la antigua concepción cínica de la probidad, sostengo que la noción de probidad y de ser humano natural de Nietzsche puede haberse

inspirado en los antiguos cínicos.

La probidad en Nietzsche representa un compromiso con la autoexperimentación que refleja la unidad de vida y pensamiento en el buscador de conocimiento dedicado al estudio e interpretación de la experiencia:

Como intérpretes de nuestras vivencias (Erlebnisse). – A todos los fundadores de religiones y similares les ha sido extraña una especie de probidad (Redlichkeit): – nunca han hecho de sus vivencias (Erlebnisse) un caso de conciencia del conocimiento. ¡Pero nosotros, diferentes, sedientos de razón, queremos mirar a los ojos a nuestras vivencias, de modo tan estricto como en un ensayo científico (wissenschaftlichen Versuche), hora por hora, día por día! Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos y nuestros conejillos de indias (Experimente und Versuchs-Thiere). (GC 319)[63]

La referencia a la experiencia como punto de partida para la búsqueda honesta de la verdad no debe malinterpretarse como un retroceso a algún tipo de realismo.[64] Para Nietzsche, las experiencias no reflejan una verdad dada o subyacente. Al contrario, afrontar nuestras experiencias como un experimento científico significa reconocer que todas nuestras experiencias se basan en juicios de valor interesados que no son incondicionales, sino siempre históricamente situados, construidos y, por tanto, falsos (GC 114).

Como para los cínicos, para Nietzsche la probidad es una verdad encarnada. La probidad no es algo exterior al cuerpo, una especie de «digno adorno de palabras (Wort-Prunk) y mentidos adornos (Lügen-Putz)» (MBM 230).[65] Por el contrario, la probidad afirma la naturalidad del ser humano. Para Nietzsche, afirmar el homo natura significa abrazar la condición corpórea como perteneciente a la propia vida, en lugar de ocultar el cuerpo tras ilusiones de un origen superior y moral. Igual que para los cínicos, la probidad implica que los individuos deben «desaprender el pudor (Scham verlernen)» y abstenerse de «negar y escamotear los instintos

naturales (natürliche Instinkte verleugnen)».[66] El lema de probidad de Nietzsche, «seamos naturalistas (Seien wir naturalistisch)», «queremos confesar honestamente nuestras inclinaciones y nuestras aversiones (Neigungen und Abneigungen) y cuidarnos de maquillarlas con coloretes morales (moralischen Farbtöpfen)»,[67] puede calificarse como deliberadamente cínico.[68]

La probidad, entendida como retorno a la naturaleza, entra en tensión con las convenciones establecidas y con la obligación de comprometerse con valores morales, políticos, religiosos o patriarcales institucionalizados.[69] La probidad exige la superación de la moralidad (MBM 32), propone una verdad «más allá del bien y del mal».[70] En contraposición con el dogmatismo moral, religioso y metafísico, la probidad es antifundacionalista: significa pensar contra una misma, socavar y cuestionar continuamente las verdades que damos por supuestas. Para Nietzsche, este tipo de pensamiento autocrítico es un signo de grandeza. Exclama: «Soy incapaz de reconocer grandeza alguna que no esté asociada a la honradez con uno mismo».[71]

Además, en Nietzsche la probidad como verdad encarnada se concibe como una pulsión,[72] que no puede abstraerse de la vida y del cuerpo.[73] Probidad significa aceptar que el cuerpo es una pluralidad de pulsiones irreductibles entre sí e implicadas en una lucha continua por y contra las demás.[74] Quizá por eso Nietzsche entiende la probidad como «algo que aún se está formando» (A 456).[75] La probidad es transformadora y está sujeta a cambios. Sin embargo, el poder transformador de la probidad no solo afecta a la vida del individuo, sino también al mundo y a sus valores. Recordemos que la probidad es la voluntad de poder más espiritual y la voluntad de superar el mundo: como tal, es indispensable para la transvaloración de todos los valores (MBM 227). Como ya se ha mencionado, el tema de la transvaloración es una de las características clave de la probidad cínica que queda representada por el poder de los filósofos cínicos para cambiar «el valor de la moneda». Nietzsche asocia también la probidad con ser «un falsificador de moneda (Falschmünzerei)»,[76] probablemente siguiendo el ejemplo de los cínicos.[77]

Nietzsche cree que la probidad tiene el poder de transformar la

naturaleza humana (A 167). Pero ello requiere renunciar a la idea de la naturaleza humana como algo fijo y absoluto, algo definido en los términos de una esencia unificada: «ya no somos capaces de sentir la unicidad (Einzigkeit) del ego, estamos siempre en medio de una pluralidad (Mehrheit)».[78] Para Nietzsche, el retorno a la naturaleza se orienta hacia la diversificación y multiplicación de la vida. La aceptación de la naturalidad del ser humano y de su pertenencia a la naturaleza posibilita la continua invención y reinvención de la naturaleza humana. Según los cínicos, solo quienes encarnan todo el cosmos logran el retorno a la naturaleza.[79] Esas personas viven según las leyes de la naturaleza y se enfrentan de forma abierta y honesta a las concepciones convencionales y falsas de la naturaleza humana. En una nota de la década de 1880, Nietzsche describe al filósofo que es honesto en el trato consigo mismo y con los demás en términos similares, es decir, como alguien que encarna todo el cosmos: «con tal que lo hayamos concebido (begriffen) o soñado (geträumt), somos el cosmos (Kosmos)».[80] El carácter de la probidad en el filósofo es peculiar. Tanto en los cínicos como en Nietzsche, la probidad se manifiesta como exteriorización y naturalización del filósofo, que se interioriza como diversificación pluralizadora de la naturaleza humana. Los cínicos creen que el retorno a la naturaleza conduce a una transformación del ser humano, liberando su poder de crear y recrear continuamente sus propias condiciones de existencia, más allá de la lucha por la autoconservación, hacia una forma de vida más libre y verdadera. La íntima conexión entre naturaleza y liberación que intuían los cínicos puede haber inspirado el entendimiento de Nietzsche del filósofo como homo natura.

2. Humanismo más allá del antropocentrismo

Las discusiones recientes sobre el naturalismo de Nietzsche tienden a caer presas de un esquema kantiano de acuerdo con el cual el conocimiento de la natura o de la naturaleza del ser humano tiene que ser asegurado científicamente, ya sea en términos de hechos evolutivos, biológicos o tipológicos o en los términos del desarrollo histórico de los tipos morales, con el fin de orientar al homo hacia su terapia adecuada que conducirá al ser humano a su destino sobrehumano y, aun así, moral. En este capítulo valoro la lectura temprana de Karl Löwith del homo natura de Nietzsche como un ejemplo de antropología filosófica.[1] El ensayo de Löwith es uno de los primeros intentos de separar el significado del homo natura de Nietzsche del marco neokantiano de su interpretación.

La aproximación que Löwith lleva a cabo al homo natura no tiene que ver con la dimensión teórica del naturalismo positivista (ya sea en sus formas científico-naturales o historicistas), sino más bien con la cuestión antropológica (filosófica) de la naturaleza integral del ser humano. Se trata de la misma cuestión que, según Wolfgang Riedel, motivó la antropología literaria a principios del siglo XX.[2] Las lecturas neokantianas del naturalismo de Nietzsche separan la dimensión del homo de la de la natura, la vertiente práctica de la teórica, de la filosofía de Nietzsche. Al contrario, los puntos de vista de la antropología filosófica y literaria comparten la creencia de que no es posible separar el aspecto del conocimiento (de la naturaleza) de la interrogación acerca de cómo debe vivir el ser humano, porque en ambas cuestiones subyace el problema del autoconocimiento del ser humano como ser vivo, en virtud del cual el sentido de la vida no puede captarse ni en términos biológicamente reduccionistas (por ejemplo, mediante la genética) ni en términos moralmente sublimados (por ejemplo, mediante una jerarquía de valores o una ley moral).

El punto de vista de la antropología filosófica ofrece algunos argumentos en virtud de los cuales las interpretaciones naturalistas del homo natura aparecen como demasiado unilaterales. En primer lugar, dado el énfasis epistemológico en la dimensión relativa a la natura, las lecturas naturalistas corren el riesgo de reducir al ser humano a un mero objeto de la naturaleza y, como tal, pasan por alto la dimensión autorreflexiva del conocimiento. En segundo lugar, atribuyen a Nietzsche una concepción de la naturaleza que procede en gran medida de las ciencias de la vida del siglo XIX y, de este modo, no tienen en cuenta suficientemente la influencia de la antigua Grecia en el pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza y la vida. Mientras que en las concepciones naturalistas de la vida del siglo XIX la naturaleza designa algo que puede captarse mediante leyes científicas, Nietzsche sostenía que, para la concepción griega de la naturaleza, esta designa el caos. La naturaleza como caos es a la vez inaccesible e indeterminable, creativa y generadora. Para liberar en el ser humano la extraordinaria fuerza de la metamorfosis, de la transformación y la autotransformación —que, considero, es el punto clave del homo natura de Nietzsche y de la tarea de retraducir al ser humano a la naturaleza—, el ser humano necesita recuperar el poder creativo de la naturaleza en cuanto producción y creación de vida.

Este capítulo defiende la afirmación de Löwith de que la perspectiva de la antropología filosófica es necesaria para responder a la pregunta sobre el significado del enigmático término homo natura de Nietzsche. Sin embargo, la narrativa general de Löwith sobre la naturaleza humana es demasiado antropocéntrica y no da cuenta adecuadamente de la concepción de Nietzsche de la vida humana como una vida que está en continuidad con la de otros seres vivos. La naturaleza humana, en la filosofía de la vida de Nietzsche, excede el marco de una antropología filosófica. Nietzsche rechaza lo que Foucault denominó como el giro antropocéntrico del siglo XIX.[3] Por lo tanto, una antropología filosófica nietzscheana tendría que complementarse con un estudio de la vida animal y vegetal en la filosofía de Nietzsche. Estos aspectos de la naturaleza han sido recogidos en parte por la antropología literaria. En este capítulo se argumenta que el estudio de la vida animal y vegetal revela que lo que es creativo y generador de la cultura en el ser humano es la natura, la vida animal y vegetal del ser humano como fuente

creativa y productora de metamorfosis, de devenir humano y de superación de sí mismo.

Karl Löwith y la crítica del humanismo antinatural

Hasta donde sé, Karl Löwith ofrece la primera lectura del aforismo 230 de Más allá del bien y del mal que vincula de modo explícito la concepción nietzscheana del ser humano como homo natura con la antropología filosófica.[4] En un artículo sobre Kierkegaard y Nietzsche publicado en 1933, Löwith avanza la tesis de que, con Kierkegaard y Nietzsche, la filosofía se convierte en antropología filosófica en la medida en que todas las cuestiones de la filosofía se reúnen en un «pregunta básica (Grundfrage)»: «¿Qué es el ser humano?». Para Löwith, Kierkegaard y Nietzsche abordan esta cuestión a través de dos «conceptos básicos (Grundbegriffe)»: «vida» (Nietzsche) y «existencia» (Kierkegaard).[5] El aspecto fundamental de la antropología filosófica de Löwith, tal como yo la entiendo, es que va más allá de la dicotomía kantiana entre lo trascendental (homo) y lo empírico (natura).[6] Lo que distingue a Nietzsche de Kant es que el homo no trasciende a la naturaleza, sino que es inmanente a ella. Por la misma razón, para Nietzsche natura ya no es simplemente un objeto de investigación científica, sino una fuerza que excede el conocimiento humano. Cuando Nietzsche habla de «vida», se refiere tanto a la inmanencia del homo con respecto a la natura como al exceso de naturaleza en el ser humano. Además, mientras que el sistema crítico de Kant trata de definir las condiciones de posibilidad del conocimiento que proporcionan el fundamento crítico de las ciencias humanas y naturales, con Kierkegaard y Nietzsche la filosofía se convierte en antropología filosófica en la forma de una psicología experimental en la cual las verdades son producidas por las autoexperimentaciones del filósofo como ser vivo.[7] La antropología filosófica retira el fundamento de la filosofía como búsqueda de la verdad absoluta, pero esta pérdida es para Löwith también un anuncio de un nuevo comienzo.[8]

De acuerdo con Löwith, en Nietzsche, este nuevo comienzo surge de la superación de la cosmovisión cristiana y de su moral despreciadora de la vida. A partir de su crítica a la interpretación

cristiana de la vida humana, Nietzsche vuelve a concebir la humanidad como «humanidad natural» y al ser humano como homo natura. Löwith sostiene que Nietzsche cuestiona la moral cristiana a partir de la distinción entre lo que el ser humano es y lo que el ser humano significa. Löwith ilustra esta distinción discutiendo el ejemplo de la pecaminosidad: lo que la pecaminosidad es para el ser humano y lo que significa para el ser humano como cristiano. El primer caso denota el «ser natural» de la pecaminosidad, mientras que el segundo denota una interpretación «moral» de lo que es la pecaminosidad. Esta distinción no coincide con la distinción entre mero hecho y mera interpretación, como parecen sugerir las lecturas naturalistas de Nietzsche.[9] Más bien, está presuponiendo

una concepción natural (natürlichen Begriff) del ser humano, de lo que es «humano (menschlich)» en el ser humano, porque este aspecto humano es —a su manera humana (auf menschliche Weise) — natural (natürlich). Esta humanidad natural (natürliche Menschlichkeit) del ser humano es denominada ambiguamente (vieldeutig und unbestimmt) por Nietzsche como «vida».[10]

Para Löwith, la «vida» en Nietzsche es un término «ambiguo e indeterminado» para significar la «humanidad natural (natürliche Menschlichkeit)» del ser humano. La vida no es reducible a la vida biológica u orgánica, como pretenden las interpretaciones naturalistas de Nietzsche, en las que la naturaleza se entiende como un dato empírico del que pueden dar cuenta los discursos de las ciencias naturales.[11] Por eso, responder a la cuestión de la naturaleza humana en Nietzsche requiere una antropología filosófica en lugar de una teoría del conocimiento. Desde la perspectiva de la antropología filosófica, la «vida» solo puede ser concebida dentro del horizonte de la experiencia vivida por el ser humano en el mundo. Además, el conocimiento del mundo natural, incluida la naturalidad del ser humano, solo puede gestarse dentro del horizonte de la autocomprensión del ser humano, incluyendo su autocomprensión como ser natural. Esto podría explicar por qué Löwith se refiere a «vida», «humano», «naturaleza» y «natural» entre comillas, indicando que estos conceptos son construcciones de la

experiencia vivida por el ser humano en el mundo. Löwith argumenta que, por este motivo, la pecaminosidad no es un fenómeno de la vida natural o del mundo natural. En cambio, la pecaminosidad solo existe como estado de conciencia, como conciencia de la pecaminosidad, razón por la cual hay distintas formas posibles de interpretar el sufrimiento.

A diferencia de las interpretaciones cristianas de la vida humana, el ser humano naturalizado, como Nietzsche lo concibe, ya no se pregunta el porqué de su vida y su sufrimiento:

Él no solo renuncia a la «razón (Grund)», sino también al «sentido (Sinn)» y, más en general, a la «interpretación» como explicación y exégesis (Einlegung und Auslegung) del sentido. Renuncia a ellos, porque ha comprendido que, objetivamente hablando, el llamado sentido de la existencia humana no «existe (vorhanden)». El sentido solo existe en función de lo que el ser humano significa para sí mismo (was sich der Mensch bedeuten will).[12]

Este nuevo emplazamiento de la naturaleza humana «más allá del bien y del mal», más allá del elogio y el reproche, exige una afirmación de la vida y del amor al destino expresada en la visión de Nietzsche del eterno retorno de lo mismo. Para Löwith, el eterno retorno de lo mismo devuelve al ser humano al ciclo eterno de la naturaleza y constituye el último paso en la naturalización (Vernatürlichung) de la moral.[13] Cuando Löwith habla del «ciclo eterno de la naturaleza», no se refiere al «mundo natural» tal y como lo interpretan las ciencias naturales y sus ideales de legalidad, causalidad, etcétera. Adviértase que para Nietzsche no hay leyes en la naturaleza: «Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. Solo hay necesidades» (GC 109).[14] En el contexto de este aforismo, la necesidad de la naturaleza no implica una visión determinista del mundo. Más bien, la necesidad significa que la naturaleza es anárquica: «no hay nadie que ordene, nadie que obedezca, nadie que transgreda» (GC 109).[15] Por eso, en Nietzsche, la necesidad libera al ser humano de las concepciones deterministas y fatalistas de la naturaleza, en lugar de apuntalarlas.

Para Nietzsche, la naturalización de la moral, del mismo modo que la de la historia, presupone la desdivinización de la naturaleza: «¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas estas sombras de dios? ¡Cuándo habremos desdivinizado por completo la naturaleza! ¡Cuándo podremos comenzar nosotros, hombres, a naturalizarnos con la naturaleza pura, recién encontrada, recién redimida!» (GC 109).[16] Löwith comprende este llamamiento a una «naturaleza desdivinizada» como una ausencia de sentido (Sinn), una falta de orden y determinación (Bedeutung). Por lo tanto, entiendo la naturaleza como «falta de sentido de la existencia pura (Sinnlosigkeit eines puren Daseins)» en Löwith como una característica de la naturaleza como caos: Chaos sive Natura.[17] En mi opinión, la liberación de las «cadenas de la moral» no se produce mediante explicaciones biológicas y psicológicas de la vida.[18] Lo liberador para el ser humano es la afirmación y el amor de la naturaleza como sinsentido y caos anárquico. Afirmar y amar el sinsentido de la existencia conduce a una transformación del ser humano: una persona pecadora se convierte en una persona enferma y una «forma moral de existencia (moralischen Existenzverfassung)» se convierte en una «forma natural de vida (natürliche Lebensverfassung)».[19]

Sin embargo, según Löwith, Nietzsche deja abierta la cuestión de qué es claramente «natural» para el ser humano y qué distingue una vida humana «natural». La concepción Nietzscheana del homo natura y de la «naturalidad» del ser humano sigue siendo en gran medida polémica, reactiva y, en última instancia, sigue presa de su oposición a la cosmovisión moral cristiana. Nietzsche se propone descifrar el «eterno texto básico homo natura» tras «las numerosas, vanidosas e ilusas (schwärmerischen) interpretaciones y significaciones (Deutungen und Nebensinne)» (MBM 230).[20] Sin embargo, la conclusión de Löwith es que Nietzsche no llega a ofrecer una definición positiva de la naturalidad humana. La concepción de Nietzsche de la naturalidad humana sigue siendo vaga, indeterminada y oscilante entre explicaciones puramente naturalistas y fisiológicas de lo humano y una interpretación moralista/inmoralista del mundo.

Löwith lamenta que Nietzsche solo dé unos pocos ejemplos históricos de lo que entiende por humanidad natural: la Antigüedad

griega y el ser humano del Renacimiento, así como algunos ejemplos individuales de la modernidad como Goethe y Napoleón. Pero, para Löwith, estos ejemplos no bastan para ofrecer una antropología filosófica; no responden a la pregunta por la naturaleza humana. Löwith lamenta que «Nietzsche no descubriera una "nueva tierra del alma" verdaderamente habitable en sus "exploraciones de la naturaleza del ser humano"».[21]

En la sección final de su texto sobre Kierkegaard y Nietzsche, Löwith comparte sus propias reflexiones sobre la naturalidad del ser humano y las características que debería tener una futura antropología filosófica. Sostiene que la respuesta a la pregunta por lo «humano y a su manera natural (überhaupt menschlich und auf menschliche Weise natürlich)», debería ofrecer algo que es «humano en general (allgemein menschlich)» y «natural» al mismo tiempo, en la medida en que tendría que pertenecer a la «naturaleza general de la esencia del ser humano (allgemeine Natur des Wesens des Menschen)». Löwith añade que el término «general (allgemein)» tendría que entenderse históricamente, ya que la naturalidad del ser humano, como naturalidad humana, es histórica:

También la naturalidad del ser humano tiene, como naturalidad humana, su historicidad (Geschichtlichkeit). Lo que es natural para el ser humano, solo puede surgir (hervorgehen) y ser entendido sobre la base de lo que el ser humano es en general (was überhaupt menschlich ist).[22]

Aunque Löwith reconoce que Nietzsche y Kierkegaard han abierto el camino para una nueva concepción del ser humano, la tarea de abordar de forma concluyente la cuestión de la naturalidad del ser humano corresponde a una futura antropología filosófica.

Löwith finaliza su lectura con una alusión a la política como respuesta a la cuestión de la naturaleza humana y la orientación general de la vida y la existencia humanas. Observa que tanto Kierkegaard como Nietzsche terminan su carrera de escritores con un tono político: Kierkegaard invoca el surgimiento de un «gobierno

mundial divino (göttliche Weltregierung)» y Nietzsche anuncia la llegada de la «gran política»: «con estas irrupciones políticas que rompen su existencia singular (politischen Ausbrüchen aus ihrer Vereinzelung), ambos autores demuestran: la imposibilidad interior de una existencia radicalmente singular, ante "Dios", o ante la "nada"».[23] Poco después de Löwith, Hannah Arendt y Leo Strauss recogen las intuiciones de Kierkegaard y Nietzsche en sus propias antropologías filosóficas, presentando la política como el rasgo definitorio de la vida humana en comunidad con otros.[24] Aunque aprecio plenamente la valoración de Löwith sobre lo inconcluso de la antropología filosófica de Nietzsche según los propios criterios de Löwith, hay buenas razones por las que la cuestión del ser humano en Nietzsche sigue abierta y por las que él no proporciona una antropología filosófica sistemática.[25] Profundizaré en este aspecto del pensamiento no esencialista de Nietzsche sobre la naturaleza humana, así como en la dimensión política de su antropología filosófica, en el capítulo 4 y en la Conclusión, argumentando que la antropología filosófica de Nietzsche y su concepción del homo natura es una variante del poshumanismo biopolítico y que proporciona la base para una concepción afirmativa de una comunidad de vida entre humanos, animales, plantas y otras formas de vida.

Recuperar la vida animal

Nietzsche reconsidera la naturaleza humana desde la perspectiva de una noción griega de la naturaleza recientemente recuperada, según la cual la vida animal y vegetal es constitutiva de la vida humana. Como tal, la antropología filosófica de Nietzsche es claramente antihumanista (y poshumanista) en la medida en que deconstruye la idea moderna de un universo construido en torno a la noción del ser humano como agente racional y moral.[26] La referencia de Nietzsche a la idea del homo natura como «texto básico» (Grundtext) no debería, por tanto, malentenderse como un ejemplo de «absolutismo antropológico».[27] Más bien, lo que Nietzsche descubre tras las «numerosas, vanidosas e ilusas (schwärmerischen) interpretaciones y significaciones (Deutungen und Nebensinne)» (MBM 230)[28] de la naturaleza humana es la animalidad del ser humano como manantial de su cultura y como aquello que debe ser cultivado si el humano quiere conducirse a una vida humana «más natural».[29] Nietzsche sostiene que la «crueldad animal» actúa incluso en la búsqueda de la verdad por parte del filósofo: los buscadores del conocimiento «prevalecen (walten)» como «artistas y transfiguradores de la crueldad» (MBM 229):[30] «en todo querer-conocer hay ya una gota de crueldad» (MBM 229).[31] Tras la noción humanista del ser humano como sujeto trascendental del conocimiento, Nietzsche recupera la animalidad del ser humano como el manantial de su creatividad: como fuente de lo que es «humano y a su manera humano natural (überhaupt menschlich und auf menschliche Weise natürlich)» en el ser humano, por emplear los términos de Löwith.[32]

Es importante señalar que la concepción de la animalidad que Nietzsche adopta en el aforismo 229 de Más allá del bien y del mal no se produce ni a través de un relato darwiniano de la vida biológica ni tampoco mediante una consideración de la historia natural de la moral, donde la animalidad es simplemente lo que hay que «reprimir» y «disciplinar» para que el ser humano sea apto para

la «civilización».[33] Por el contrario, Nietzsche atribuye a la animalidad un papel clave en su concepción de la cultura humana como autocultivo. Según la filosofía de la cultura de Nietzsche, la productividad cultural del ser humano deriva de la crueldad animal. La cultura del ser humano es una sed de «los brebajes aromáticos de la gran Circe llamada "Crueldad"» (MBM 229).[34] Circe es la diosa de la metamorfosis. Tiene el poder de transformar al ser humano: «La verdad como Circe. – El error ha hecho de los animales hombres; ¿podría la verdad llegar a rehacer el hombre en animal?» (HH 519).[35] Al invocar la verdad del homo natura, Nietzsche pretende volver a transformar al ser humano en un animal generador de cultura. Esto requiere una transformación de nuestra forma de pensar sobre la crueldad: «Casi todo lo que nosotros denominamos "cultura superior" se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad – esa es mi tesis; aquel "animal salvaje" no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente – se ha divinizado» (MBM 229).[36]

Según Nietzsche, la percepción de la productividad del sufrimiento es una de las verdades que no se han dicho por «miedo al animal salvaje y cruel»:

En esas épocas tardías que tienen derecho a estar orgullosas de su humanitarismo subsisten, sin embargo, tanto miedo, tanta superstición del miedo al «animal salvaje y cruel», cuyo sometimiento constituye cabalmente el orgullo de esas épocas más humanas, que incluso las verdades palpables permanecen inexpresadas durante siglos, como si hubiera un acuerdo sobre ello, debido a que aparentan ayudar a que aquel animal salvaje, muerto por fin, vuelva a la vida. (MBM 229)[37]

En estas citas, Nietzsche pone entre comillas «animal salvaje», «animal salvaje y cruel» y «cultura superior», indicando que son ideas falsas pertenecientes a la civilización humana y construidas sobre el prejuicio y la vanidad humanas. Son ideas erróneas basadas en la creencia de que el ser humano es algo «más» y «superior» a la naturaleza, una creencia que hay que dominar. Pensemos en el

aforismo 230 de Más allá del bien y del mal:

Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico homo natura; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra naturaleza con impertérritos ojos de Edipo y con tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: «¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!». (MBM 230)[38]

Para Nietzsche, la representación del animal como «salvaje» y «cruel» participa de una estrategia más amplia de dominación y control por la que la moral cristiana pretende establecer la distinción «superior» de la humanidad por encima de su naturalidad y animalidad. Por lo tanto, estoy de acuerdo con Löwith en que la concepción de Nietzsche de la naturalidad del ser humano es parte integrante de su crítica más general de la cosmovisión y la moral cristianas. Pero añado que es la negación de la animalidad (y, como sostengo en el capítulo 3, del cuerpo) en la moral cristiana lo que Nietzsche espera superar mediante una retraducción del ser humano a la naturaleza.

Laurence Lampert señala que Nietzsche se opone a la negación cristiana del sufrimiento como aspecto esencial de la vida: «Nietzsche aboga por el sufrimiento (la crueldad) en una época en la que la compasión y la eliminación del sufrimiento son los objetivos más elevados de la sociedad y del Estado».[39] Según Lampert, «la crueldad pertenece a nuestra propia naturaleza como especie animal y necesita ser potenciada para que nuestra especie sea potenciada».[40] Aunque estoy de acuerdo con Lampert en la crítica de Nietzsche a la sociedad moderna y su hedonismo, su lectura de la crueldad, que equipara con el sufrimiento humano, sigue siendo antropocéntrica. Para Lampert, como para Brusotti, la

animalidad solo proporciona la materia prima para la disciplina y el cultivo (Zucht und Züchtung) de un ser humano superior. Como tal, este punto de vista reconoce que la crueldad animal desempeña un papel en la historia natural de la moral, pero no aprecia la animalidad como fuente de valor por derecho propio. Sin embargo, según la filosofía de la cultura de Nietzsche, la «crueldad» y el «sufrimiento» son productivos y deben potenciarse no porque preserven la especie humana, sino porque descentran al anthropos y, como tal, potencian la superación transformadora del ser humano. En este sentido, la naturalización del ser humano en Nietzsche refleja una superación tanto del humanismo como del antropocentrismo.

Nietzsche considera que la superstición y el miedo son sintomáticos de la civilización y de su dominio sobre la vida animal y la naturaleza. Interpreto la referencia de Nietzsche a la superstición y al miedo en el aforismo 229 de Más allá del bien y del mal como una forma de tomar distancia tanto del humanismo como del cientificismo de la Ilustración.[41] Nietzsche es muy consciente de la dialéctica de la Ilustración y rechaza su deseo de conocimiento a cualquier precio, su deseo de verdad «objetiva». Recuerda que los griegos «sabían lo que era vivir, ¡para ello hace falta permanecer valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel» (GC Prólogo 4).[42] En consecuencia, es cuestionable que Nietzsche se inspirara para la conceptualización de la naturaleza humana enteramente en el discurso de las ciencias de la vida del siglo XIX. Por el contrario, quiere devolvernos a los griegos y a su pensamiento sobre la naturalidad del ser humano para abrir un nuevo pensamiento sobre la naturaleza del ser humano que sea creativo y transformador y que esté dirigido hacia futuros devenires.

Recuperar la naturaleza como arte

La recuperación nietzscheana de la concepción griega de la naturaleza como «caos», caracterizada por la revaluación de la «crueldad animal», puede contextualizarse vinculándola con en el movedizo significado que tiene la naturaleza humana en la antropología literaria de principios de siglo XX.[43] La referencia a este trasfondo literario del naturalismo de Nietzsche parece estar justificada por el hecho de que Nietzsche habla del «terrible texto básico (schreckliche Grundtext)» que es el homo natura. Además, el acceso de Nietzsche a este «texto básico (Grundtext)» parece estar mediado, como expondré más adelante, por su interpretación del mito y la tragedia griegos. Sin embargo, para Nietzsche estos productos literarios no son expresiones de una determinada civilización humana que se sitúa por encima de las demás (como ocurre típicamente en el clasicismo). Más bien, su importancia se debe a que expresan aquello que se encuentra en el origen o «fundamento (Grund)» de la cultura humana, a saber, la vida animal y vegetal.

Según Wolfgang Riedel, el modernismo literario del siglo XIX y principios del XX surge de un cambio de paradigma en la antropología literaria que refleja una nueva configuración entre la filosofía de la naturaleza, la biología y la antropología. El concepto de naturaleza es central en este cambio de paradigma. La conceptualización de la naturaleza en el siglo XIX adquirió gran relevancia antropológica en la medida en que condujo a una reconceptualización inmediata de la naturaleza del ser humano. Según Riedel, el principal síntoma de esta transformación fue el cambio del predominio del concepto de «naturaleza» por el de «vida».[44] Este desplazamiento conceptual confirma la tesis de la antropología filosófica de Löwith cuando sostiene que en Nietzsche la filosofía natural (Naturphilosophie) se convierte en filosofía de la vida (Lebensphilosophie).

Riedel atribuye este desplazamiento conceptual de la naturaleza a la vida al auge de la biología como nueva episteme de la naturaleza.[45] Pero el modernismo literario y su reconceptualización de la naturaleza humana no se sitúan bajo el signo de una alianza entre literatura y biología. Por el contrario, para Riedel este desarrollo expresa una nueva alianza entre la literatura y la filosofía natural: cuando la idea de naturaleza que encontramos en las ciencias naturales fue absorbida por la literatura, esta se transformó en la idea de «toda la naturaleza o naturaleza integral (ganze Natur)».[46] En otras palabras, la literatura se apropió de la idea científica de naturaleza a través de la filosofía natural. Gracias a esta alianza entre literatura y filosofía, el modernismo literario —y yo añadiría la antropología filosófica— pudo preservar una idea no cientificista de la naturaleza (humana).

Riedel rastrea la procedencia de esta nueva concepción de la naturaleza en la antropología filosófica hasta la filosofía de Arthur Schopenhauer, lo que explica por qué su noción de naturaleza no es tampoco idealista:

La filosofía de la naturaleza de Schopenhauer ilumina la doble diferencia que separa las concepciones poéticas de la naturaleza en el modernismo literario de las concepciones contemporáneas de la naturaleza en las ciencias naturales (Naturwissenschaft), así como de las concepciones de la naturaleza en la filosofía natural (Naturphilosophie) y la literatura que encontramos en torno a 1800.[47]

Riedel contextualiza el homo natura de Nietzsche en este cambio de paradigma más amplio hacia una comprensión no científica y no idealista de la naturaleza del ser humano. En Nietzsche, el «pensamiento entrelazado de la antropología biológica y la historia sentimental de la filosofía»[48] se erige bajo el nombre del dios griego Dioniso: «el culto a la fertilidad en los primeros griegos» que ejemplifica una «humanidad genuina y más natural».[49]

La antigua idea griega de «humanidad natural» deriva de una

noción de la naturaleza entendida como base o fundamento de la cultura humana.[50] En los griegos, Nietzsche podía encontrar fácilmente pruebas de la creencia de que el ser humano es homo natura, un ser cuya cultura es inmanente a la naturaleza. Nietzsche articula por vez primera esta idea de la naturaleza como cultura (y arte) en el pasaje inicial de El certamen de Homero:

El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante doble carácter de la misma. Sus aptitudes más terribles, que se consideran como inhumanas, son acaso el único terreno fértil en el que puede crecer toda humanidad en emociones, hechos y obras. (CH)[51]

Para Nietzsche, la cultura humana es inmanente a la naturaleza en la medida en que las llamadas características «naturales» y «humanas» del ser humano están vinculadas hasta tal punto que son indistinguibles. Él entiende que los logros culturales de la humanidad están arraigados en la naturalidad del ser humano. Lo que algunos seres humanos consideran inhumano y terrible es, de hecho, el terreno de cultivo «fértil» de la humanidad. La inversión del significado de la naturaleza como «terrible (furchtbar)» en «fértil (fruchtbar)» permite a Nietzsche reafirmar, con el ejemplo griego, que la naturaleza es una fuente artística y creativa para el devenir de la cultura. Según entiende Nietzsche, los griegos anuncian una humanidad auténtica y natural, las antípodas de la humanidad de los modernos: «De esta manera los griegos, los hombres más humanos de la época antigua, tienen en sí un rasgo de crueldad y de placer destructor que les asemeja a los tigres [...] que [...] nos debe sumir en la angustia a nosotros que vamos a su encuentro con el blando concepto de la humanidad moderna» (CH).[52]

En El nacimiento de la tragedia, Nietzsche articula el sorprendente carácter dual de la naturaleza a través de la oposición entre los impulsos apolíneo y dionisíaco, que reflejan el «doble instinto artístico de la naturaleza» (NT 6).[53]

Hasta ahora hemos venido considerando lo apolíneo y su antítesis, lo dionisíaco, como potencias artísticas (künstlerische Mächte) que brotan de la naturaleza misma, sin mediación del artista humano (Vermittelung des menschlichen Künstlers), y en las cuales encuentran satisfacción por vez primera y por vía directa los instintos artísticos (Kunsttriebe) de aquella: por un lado, como mundo de imágenes del sueño (Bilderwelt des Traumes), cuya perfección (Vollkommenheit) no mantiene conexión ninguna con la altura intelectual o con la cultura artística del hombre individual, por otro lado, como realidad embriagada (rauschvolle Wirklichkeit), la cual, a su vez, no presta atención a ese hombre (Einzelnen), sino que intenta incluso aniquilar al individuo y redimirlo mediante un sentimiento místico de unidad. Con respecto a esos estados artísticos inmediatos de la naturaleza (unmittelbaren Kunstzuständen der Natur) todo artista es un «imitador» (Nachahmer) y, ciertamente, o un artista apolíneo del sueño (apollinischer Traumkünstler) o un artista dionisíaco de la embriaguez (dionysischer Rauschkünstler), o en fin – como, por ejemplo, en la tragedia griega – a la vez un artista del sueño y un artista de la embriaguez […]. (NT 2)[54]

La concepción griega de la naturaleza es privilegiada por Nietzsche solo porque confirma el hecho más «general» de que la naturaleza es artística y de que, solo imitando a la naturaleza, es decir, viviendo según la naturaleza (como ejemplifican los cínicos), puede volver el ser humano a ser creativo y culto en sus propios términos.

En El nacimiento de la tragedia hay una primera formulación de la crueldad de la naturaleza. Nietzsche invoca al heleno, «dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado» que ha visto la «crueldad de la naturaleza»: «A ese heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí – la vida» (NT 7):[55]

Con este coro es con el que se consuela el heleno dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado, el heleno que ha penetrado

con su incisiva mirada tanto en el terrible proceso de destrucción (furchtbare Vernichtungstreiben) propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza (Grausamkeit der Natur), y que corre peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. A ese heleno lo salva el arte, y mediante el arte lo salva para sí – la vida (Ihn rettet die Kunst, und durch die Kunst rettet ihn sich – das Leben). (NT 7)[56]

Los griegos, tal y como Nietzsche los imagina, son homo natura, con los cínicos y Diógenes de Sinope como el ejemplo más radical de una exitosa retraducción del ser humano a la naturaleza. Según la primera interpretación de Nietzsche, la cultura griega celebra la naturalidad de la humanidad, y de ahí que puedan liberar su sufrimiento del «terrible proceso de destrucción» del arte (NT 7). No es así para los «europeos de pasado mañana» (MBM 214) y los «espíritus libres» (MBM 230) a los que se dirige Nietzsche, que según él viven en una época de decadencia y declive cultural producidos por dos mil años de cristianismo, enfrentados a la tarea de crear de nuevo una cultura que supere el desprecio hacia la vida inherente a la moral y la civilización cristianas.

Nietzsche distingue dos tipos diferentes de sufrimiento de la vida. El sufrimiento que identifica en el mito griego y la tragedia griega es un sufrimiento por la plenitud y la sobreabundancia de vida que se descarga generando cultura. Nietzsche contrapone esta concepción afirmativa del sufrimiento a un tipo moderno de sufrimiento que resulta de una falta de vida, que es impotente e improductivo. Cuando Nietzsche hace un llamamiento a repensar la crueldad en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, está abogando por el primer tipo de sufrimiento y no por el segundo.

Löwith acusa a Nietzsche de ofrecer una concepción del homo natura demasiado polémica y reactiva, tanto por su afirmación demasiado entusiasta de la grandeza de la cultura griega como por su postura demasiado crítica contra el cristianismo. Para Löwith, por tanto, esta concepción no consigue articular un punto de vista más «general (allgemein)» sobre la «humanidad natural». En contra de Löwith, se podría argumentar que en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal Nietzsche sí plantea una afirmación «general»

sobre lo que es «natural» en el ser humano, a saber, su impulso hacia el conocimiento y la superación de sí mismo. En dicho aforismo, esta superación toma la forma de una superación de las concepciones civilizatorias de la naturaleza humana. En el ser humano «natural», la «voluntad fundamental del espíritu», «la cual quiere ir incesantemente hacia la apariencia y hacia las superficies» (MBM 229),[57] es superada por el impulso opuesto hacia el conocimiento (Erkenntnis): la voluntad de verdad. Los «espíritus libres» de Nietzsche vuelven la crueldad del animal contra sí mismos, la voluntad de verdad contra la voluntad de vida, con la fe de que la verdad que descubren tal vez sea capaz de «llegar a rehacer el hombre en animal» (HH 519).[58] Solo así podrán desencadenar las fuerzas transformadoras y regeneradoras de la naturaleza para que el ser humano pueda volver a ser artista y creador de la vida e inaugurar una era de renovación cultural. La cultura, tal y como Nietzsche la entiende, no implica una superación del «animal salvaje y cruel». Al contrario, requiere la superación de la creencia en la distinción del ser humano como algo que está por encima de la naturaleza y el animal. La comprensión de la naturaleza del ser humano como homo natura conduce a una transformación de aquello en lo que el ser humano se ha convertido en el proceso de su civilización y no del animal que es.[59] Este es un detalle importante, que sugiere que lo que necesita una transformación cultural en el ser humano no es su naturalidad y su animalidad, sino más bien la «segunda naturaleza» adquirida en el proceso de su civilización y su, así llamada, «humanización (Vermenschung)» (MBM 242), que Nietzsche asocia con el cristianismo y la religión en términos más generales (CI, «Mejoradores»).

Recuperar la vida vegetal

Sobre el trasfondo de la filosofía de la cultura y la animalidad de Nietzsche, la idea de Löwith de la «naturalidad» del ser humano parece demasiado humanista y antropocéntrica. El relato de Löwith sobre la antropología filosófica de Nietzsche debe complementarse con un estudio de la animalidad que abarque el valor cultural que Nietzsche atribuye a la animalidad del ser humano. Sin embargo, hay otra forma de vida no humana en juego en la concepción nietzscheana del ser humano como homo natura: a saber, la vida vegetal y la idea del ser humano como planta. Nótese el doble sentido de Zurückübersetzen en alemán, como «retraducción» y como «replantación»: el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal descubre no solo la animalidad del ser humano, sino también su vegetalidad. A lo largo de dicha obra, Nietzsche habla del ser humano no solo como un animal, sino también como la «planta humana» (MBM 44), una planta que ha sido desarraigada de su terreno natural de crecimiento.[60] Nietzsche asigna a los futuros filósofos la difícil tarea de reproducir las condiciones bajo las cuales «la planta hombre» ha crecido hasta ahora más lejos y más alto (MBM 44). Retraducir al ser humano a la naturaleza significa no solo descubrir y recuperar la animalidad del ser humano, sus instintos, sus pulsiones naturales, de los que ha sido alienado, sino también replantar «la planta hombre» en su suelo «natural», del que ha sido desarraigado por los procesos de civilización.[61] Por lo tanto, Nietzsche debe ser reconocido en la vanguardia de los pensadores que tratan de superar, como dice Marder, las «barreras que los seres humanos han erigido entre ellos y las plantas».[62]

Hasta donde yo sé, el doble significado de zurückübersetzen como «retraducción» y «replantación» no se ha tenido en cuenta hasta ahora en los debates sobre el significado del homo natura en los estudios sobre Nietzsche. Más bien se ha hecho hincapié en la metáfora textual del aforismo 230, en el cual el desciframiento del «texto básico (Grundtext) homo natura» se compara con la

interpretación de un palimpsesto.[63] Curiosamente, en la edición francesa de Más allá del bien y del mal, la frase «Den Menschen nähmlich zurückübersetzen in die Natur» (MBM 230) se traduce como «Retransplanter l'homme dans la nature».[64] Por desgracia, Sarah Kofman, que cita extensamente este pasaje, no recoge este matiz de la traducción francesa, un lapsus irónico dada su insistencia en la primacía de la interpretación en el homo natura de Nietzsche. Según Kofman, con el homo natura, Nietzsche no plantea un texto original del ser o de la verdad que sea independiente de la interpretación.[65] Como complemento a la lectura de Kofman, sostengo que, para apreciar plenamente el significado de la voluntad de poder como arte de la interpretación, debemos reconocer la fuerza transformadora de la vida vegetal en el ser humano.

En el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, Nietzsche hace una afirmación general sobre lo que es natural en la humanidad en relación con la pulsión por el conocimiento a la que se refiere aquí como la «voluntad fundamental del espíritu (Grundwillen des Geistes)». La capacidad de incorporación es uno de los principales atributos de esta forma «básica» de voluntad:

La fuerza del espíritu para apropiarse de cosas ajenas se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio: de igual manera, el espíritu subraya, destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de «mundo externo». Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas «experiencias», a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos – es decir, al crecimiento, o dicho de modo aún más preciso, al sentimiento de la fuerza multiplicada. Al servicio de esa misma voluntad hállase también un instinto aparentemente contrario del espíritu, una súbita resolución de ignorar, de aislarse voluntariamente, un cerrar sus ventanas, un decir interiormente no a esta o a aquella cosa, un no dejar que nada se nos acerque, una especie de estado de defensa contra muchas cosas de las que cabe tener un saber […] todo lo cual es necesario, de acuerdo con el

grado de nuestra propia fuerza de asimilación, de nuestra «fuerza digestiva», para hablar en imágenes – y en realidad a lo que más se asemeja «el espíritu» es a un estómago. (MBM 230)[66]

El pasaje anterior nos ofrece una consideración de la relación del ser humano con su entorno basada en dos pulsiones opuestas: una pulsión de adueñarse del entorno a través de su incorporación dominadora, orientada al crecimiento y al aumento de la fuerza, y una pulsión de ignorancia como forma de protección y preservación.[67] Nietzsche insiste en que estas pulsiones pertenecen a todos los seres que viven, crecen y se reproducen. Nietzsche compara el funcionamiento de estas dos pulsiones opuestas y su relación con el entorno con el metabolismo digestivo y concluye que, como tal, el «espíritu» es relativamente más parecido a un «estómago» (MBM 230). Interpreto la comparación del «espíritu» con el «estómago» que Nietzsche hace en el aforismo 230 en el contexto de su énfasis más general en la centralidad de los atributos clave de la vida vegetal —nutrición, crecimiento y reproducción— en su pensamiento sobre el ser humano.

Desde Aristóteles, los tres atributos clave de la «voluntad fundamental del espíritu», a saber, los actos de nutrición (incorporación), crecimiento y generación, son asociados con la vida de las plantas.[68] Estos mismos atributos también son fundamentales para la comprensión que tiene Nietzsche de la vida como voluntad de poder: «suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición» (MBM 36).[69] En un apunte póstumo, Nietzsche llama a la vida «una multiplicidad de fuerzas ligadas mediante un proceso común de alimentación» y añade que «lo que se llama sentir, representarse, pensar» forma parte de este «proceso de alimentación» más general.[70] Según la hipótesis de la voluntad de poder de Nietzsche, ningún organismo superior o proceso psíquico ha superado realmente el «modus operandi básico del alma-vegetal»: incluso en nuestros esfuerzos más elevados, en la búsqueda de la verdad, el ser humano sigue siendo una planta sublimada.[71]

Seguidamente, Nietzsche muestra cómo los atributos de la vida vegetal se manifiestan en el ser humano. Al igual que en su explicación de la «voluntad fundamental del espíritu» en el aforismo 230, afirma que los procesos metabólicos en el ser humano se manifiestan como una pulsión de crear formas: «El hombre es una criatura que construye formas (formenbildendes) […] Cerrando los ojos se descubre que un instinto creador de formas se ejerce sin cesar y que se ensayan muchas cosas que no corresponden a nada en la realidad».[72] En Nietzsche, la creatividad de las pulsiones resuena con el tema de la vida como un sueño (A 119 y 312, HH 13, entre otros). Para Nietzsche, el soñar es una pulsión básica de todos los seres vivos en la medida en que estar vivo significa crear, formar y transformar continuamente la naturaleza de todo ser viviente. Ambos topoi describen al ser humano como atravesado por el sueño de la naturaleza.[73] Nietzsche continúa diciendo que «el hombre es una criatura que construye ritmos (rhythmen-bildendes)».[74] El proceso formalizador de la nutrición y la incorporación en el ser humano sigue un ritmo, como en el aforismo 230, entre la voluntad de dominar el entorno mediante la incorporación y la voluntad de ignorancia a través de la no incorporación. En el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, Nietzsche afirma que la inclinación del ser humano hacia el conocimiento (Erkenntnis) se opone a estas dos tendencias básicas de todos los seres vivos, a apropiarse o a ignorar, en la medida en que ambas constituyen una falsificación:

En contra de esa voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie […] actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento (Erkennenden) a tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo (MBM 230).[75]

No obstante, el hecho de que la voluntad de conocimiento (Erkenntnis) se oponga a las dos tendencias básicas de la vida no convierte en antinatural a este impulso.[76] Al contrario, Nietzsche sostiene que los procesos metabólicos de la nutrición y la reproducción se manifiestan en el ser humano como una «fuerza de

resistencia (widerstrebende)»: «El hombre es una fuerza que resiste» y «El conocimiento es un medio de alimentarse».[77] Desde la perspectiva de la vida vegetal, la pulsión de conocimiento refleja la pulsión del ser humano por incorporar, crecer y reproducirse.

Sin embargo, Nietzsche distingue entre dos tipos de nutrición: aquella que simplemente nos conserva y aquella que nos transforma. La misma distinción es aplicable al conocimiento y al proceso de aprendizaje: «El aprender nos transforma, hace lo que hace todo alimento, el cual no se limita tampoco a "mantener": como sabe el fisiólogo» (MBM 231).[78] Desde la perspectiva de la vida vegetal, trasplantar de nuevo lo humano a la naturaleza produce un tipo de conocimiento nutritivo, que tiene un poder transformador y que está orientado al futuro. Este es, considero, el mensaje clave que Nietzsche dirige a los futuros filósofos que se enfrentan a la pregunta «¿Por qué, en absoluto, el conocimiento?» (MBM 230).[79]

La potencia transformadora y regenerativa de la naturaleza vegetal también destaca en un aforismo previo de Humano, demasiado humano. En el aforismo 107, Nietzsche ofrece una primera comparación de la vida humana con el crecimiento y la transformación de las plantas, anticipando el pasaje del aforismo 230 de Más allá del bien y del mal en el que Nietzsche compele a los «espíritus libres» a situarse ante el ser humano «de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra (andere) naturaleza» (MBM 230).[80] En el aforismo 107 de Humano, demasiado humano, Nietzsche sostiene que «[al] igual que [el ser humano] ama, pero no elogia una buena obra de arte, pues no puede hacer nada por sí misma; igual que está ante una planta, así debe situarse ante las acciones de las personas» (HH 107).[81] En otros textos, el sentido de la comparación de Nietzsche es mostrar que el ser humano no es más que la naturaleza y no deriva de un origen superior que la trascienda.

La total irresponsabilidad (Unverantwortlichkeit) de la persona con respecto a sus acciones y a su ser (Wesen) es el trago más amargo que tiene que pasar el hombre del conocimiento, si en la responsabilidad (Verantwortlichkeit) y en el deber (Pflicht) estaba

acostumbrado a ver título de hidalguía (Adelsbrief) de su humanidad (Menschenthums). (HH 107)[82]

La concepción del ser humano como planta ofende el orgullo y la vanidad del ser humano en su distinción superior, o lo que Freud también denomina como las tres «ofensas contra el narcisismo humano (Kränkungen des menschlichen Narzismus)».[83] El aforismo 107 de Humano, demasiado humano capta muy bien la intuición de Freud:

El único deseo del individuo de autogoce (Selbstgenuss) (junto al miedo de verse privado de ello) se satisface bajo todas las circunstancias; la persona (Mensch) puede actuar como quiere, es decir, como tiene que actuar: tanto en los actos de vanidad, de venganza, placer, utilidad, malicia, astucia, como en los actos de sacrificio, compasión y conocimiento. (HH 107)[84]

Nietzsche es muy consciente de la dificultad de asumir este nuevo conocimiento de la naturaleza humana y ofrece el consuelo de que este conocimiento (Erkenntnis) tiene un poder transformador y regenerador:[85]

Estos padecimientos son los dolores del parto. La mariposa quiere romper su involucro, lo araña y lo rasga: entonces se ve deslumbrada y turbada por la luz desconocida, el reino de la libertad. En las personas capaces de esa tristeza (Traurigkeit) – ¡qué pocos serán! – se está llevando a cabo este primer experimento: que la humanidad pueda transformarse de humanidad moral en humanidad sabia. (HH 107)[86]

Del mismo modo que en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, esta transformación requiere trasplantar el ser humano de

nuevo en la naturaleza. Requiere «plantar» nuevos hábitos de evaluación que fructifiquen plenamente bajo la influencia del «conocimiento creciente» que Nietzsche asocia con la sabiduría de una humanidad más natural (HH 107).

En sus escritos, Nietzsche enfatiza que el «trasplante» puede ser tanto transformador como curativo. Nietzsche distingue entre dos tipos de trasplante (Verpflanzung): un «trasplante irreflexivo (gedankenlose Verpflanzung)» (HV 2),[87] por el cual una planta es alienada (entfremdet) de su suelo y luego se deteriora, y un trasplante (Verpflanzung) que funciona como una «cura espiritual y física (geistige und leibliche Verpflanzung als Heilmittel)» capaz de transformar toda la tierra en una suma de «lugares para recuperar la salud (Gesundheitsstationen)» (CS 188).[88] Las lecturas naturalistas interpretan las referencias de Nietzsche a la vida vegetal como una prueba de su psicología naturalista.[89] En cambio, la recuperación del poder metamórfico de la vida vegetal permite a Nietzsche ejemplificar el poder transformador de la búsqueda de la verdad. Nietzsche nos invita a reevaluar la verdad desde una perspectiva (in)moral poscristiana, que él asocia con la sabiduría de una humanidad más natural. Esta perspectiva recupera la naturalidad del ser humano, de modo que este puede transformarse de nuevo en creador de nuevos valores y sondear las interpretaciones del texto básico homo natura.

3. El psicoanálisis y la deconstrucción de la naturaleza humana

En el aforismo 14 de El Anticristo, Nietzsche anuncia que ha «cambiado lo que habíamos aprendido (umgelernt)» sobre la forma de concebir la naturaleza humana y que la ha «vuelto a poner (zurückgestellt) entre los animales» (EA 14).[1] Estudios recientes interpretan este aforismo como una prueba de adhesión, por parte de Nietzsche, a una concepción naturalista de la naturaleza humana de tipo darwinista que se inscribiría en el ámbito de las ciencias de la vida del siglo XIX.[2] En el contexto de este discurso biológico y evolucionista, se entiende por historia natural la historia de la evolución biológica de las formas de vida. En contraste con este punto de vista, en este capítulo sostengo que, al volver a poner al ser humano «entre los animales», Nietzsche no pretende adoptar una concepción científica de la evolución biológica que sustituya la concepción historicista de la historia desarrollada en el siglo XIX.[3] Para él, la renaturalización del ser humano va acompañada, más bien, de una renaturalización de la historia.[4] Nietzsche se pregunta por las repercusiones que el descubrimiento del homo natura tiene para nuestra autocomprensión histórica. ¿Qué significa «el retorno a la naturaleza» y la «renaturalización» del ser humano para nuestra comprensión de la historia? Mi hipótesis es que Nietzsche persigue dos posibles respuestas a esta pregunta: en primer lugar, la idea de que la escritura de una historia «natural» debe obtener su evidencia atendiendo al modo en que la historia se inscribe en el cuerpo y no prestando atención a idealidades. En segundo lugar, tal historia «natural» revela una concepción de la naturaleza humana que está esencialmente comprometida con la (auto)transformación cultural y, como tal, supera la falsa dicotomía entre cultura y naturaleza, entre humano y animal.

La primera de estas hipótesis fue célebremente identificada por Michel Foucault en su ensayo Nietzsche, la genealogía, la historia. Como es bien sabido, en ese texto Foucault afirma que la

contribución de Nietzsche al conocimiento de la historia consiste en haber rechazado la búsqueda de los «orígenes» y haberla sustituido por la práctica de la genealogía, que se propone descubrir la «procedencia (Herkunft)» y la «emergencia (Entstehung)» de los discursos desplazando su atención hacia el cuerpo:

El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar la quimera del origen [...]. Hay que saber reconocer los acontecimientos de la historia, sus sacudidas, sus sorpresas, las vacilantes victorias, las derrotas mal digeridas, que explican los comienzos, los atavismos y las herencias; como también hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir (l'histoire, c'est le corps même du devenir). Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la idealidad lejana del origen.[5]

La aproximación genealógica a la cuestión de los orígenes presupone esa analogía entre cuerpo e historia para deshacerse de la unidad metafísica del Ursprung (origen) desdoblándola en las dos modalidades genealógicas de Entstehung (surgimiento, émergence) y Herkunft (procedencia, provenance). Cuando la historia se escribe bajo la modalidad de la descendencia, sirve para mostrar la contingencia de las atribuciones de esencialidad o de necesidad a las cosas, los órdenes y los valores. Foucault entiende que el análisis de la procedencia/Herkunft puede mostrarnos la contingencia de los valores por su especial relación con el cuerpo. Herkunft designa ese aspecto de los «comienzos históricos» en el que la conexión entre historia y cuerpo es más significativa:

El cuerpo —y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo— es el lugar de la Herkunft: sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los

deseos, las debilidades y los errores [...]. El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo derrocamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.[6]

Sin embargo, en Nietzsche, la genealogía, la historia, Foucault no hace mención al problema del homo natura. Tal vez sea ese el motivo por el cual no aborda la segunda hipótesis acerca del continuo entre cultura y naturaleza, humanidad y animalidad, en relación con la naturaleza histórica del ser humano. En este capítulo argumentaré que no fue Foucault, sino el psicoanalista existencial Ludwig Binswanger, quien, al relacionar la corporeidad de la historia con la vida animal y vegetal como sus presupuestos, estuvo más cerca de abordar la relación entre el homo natura y una nueva concepción de la historia natural superadora del dualismo entre cultura y naturaleza.

Curiosamente, uno de los primeros textos importantes de Foucault está dedicado al tratamiento que Binswanger hace del psicoanálisis y en él Foucault ofrece una interpretación ciertamente comprensiva.[7] Tal y como hemos comentado en el primer capítulo en relación con la antropología kantiana, Foucault afirma que su propio objetivo era «anunciar el primer deterioro en la historia europea del episodio antropológico y humanista que hemos conocido durante el siglo XXI»,[8] así como «definir un método de análisis histórico liberado del tema antropológico».[9] Foucault parecía pensar que compartía este objetivo con el enfoque metodológico de Binswanger sobre el psicoanálisis. En su introducción a El sueño y la existencia, Foucault sugiere que ha encontrado un ejemplo de cómo podría ser un análisis de este tipo que estuviera en el «camino real» de Ludwig Binswanger en la antropología contemporánea.[10] Al principio de su introducción, Foucault ofrece la siguiente definición preliminar del análisis existencial de Binswanger:

[…] el ser humano no es sino el contenido actual y concreto que la ontología analiza como estructura trascendental del Dasein, de la presencia-para-el-mundo. Así pues, esta oposición básica a toda la ciencia de los hechos humanos del orden del conocimiento positivo, del análisis experimental y de la reflexión naturalista no remite la antropología a ninguna forma a priori de especulación filosófica. El tema de indagación es el «hecho» humano, si se entiende por «hecho», no alguna parte objetiva del universo natural, sino el contenido real de una existencia que se vive a sí misma y se experimenta a sí misma, que se reconoce, o se pierde, en un mundo que es a la vez la plenitud de su propio proyecto y el «elemento» de su situación. La antropología puede así llamarse «ciencia de los hechos» desarrollando de forma rigurosa el contenido existencial de la presencia-en-el-mundo. Rechazar a primera vista tal indagación porque no es ni filosofía ni psicología, porque no se la puede definir ni como ciencia ni como especulación, porque ni se parece a un conocimiento positivo ni proporciona el contenido de una cognición a priori, es ignorar el sentido básico del proyecto.[11]

En este capítulo me baso en la consideración de Ludwig Binswanger de la naturaleza humana como homo natura en Nietzsche y Freud para ilustrar lo que Binswanger considera «el significado básico de [su] proyecto»: la reconstrucción del «contenido real de una existencia que se está viviendo a sí misma» en y a través de su experiencia de encarnación y antes de cualquier distinción «civilizatoria» entre humanidad y animalidad. Propongo una lectura diferente del aforismo 14 de El Anticristo que muestra por qué el proyecto de renaturalización del ser humano de Nietzsche (y también de Freud) no conlleva una concepción de la naturaleza humana que comienza y termina con la visión científica y ahistórica de la naturaleza. Mi tesis es que Nietzsche y Freud utilizan la ciencia natural para deconstruir el ideal civilizatorio de la humanidad según el cual esta es superior a los animales y a las plantas. Sin embargo, ambos dejan de lado la ciencia natural cuando llega el momento de reconstruir la naturaleza humana desde un lugar diferente al de las plantas y los animales, dado que

la ciencia natural es incapaz de dar cuenta de lo que Binswanger llama la «historia interior de la vida (innere Lebensgeschichte)» y su productividad cultural.[12] La «historia interior» de la existencia encarnada del ser humano se convierte en la clave para comprender la concepción nietzscheana de la historia natural.

Binswanger reconoce que tanto Nietzsche como Freud adoptan el punto de vista de las ciencias naturales en su investigación de la naturaleza humana: el homo natura de Freud es una «idea científica verdaderamente natural, biológico-psicológica».[13] Sin embargo, Binswanger también sostiene que, si lo hacen, es para deconstruir las concepciones metafísicas, morales y religiosas de la naturaleza humana. De ahí que el punto de vista de las ciencias naturales se adopte por razones estratégicas y no como un fin en sí mismo.[14] Binswanger insiste en los esfuerzos incesantes de Nietzsche y Freud por desmantelar la vanidad e hipocresía del ser humano descubriendo el homo natura bajo cualquier construcción civilizatoria del homo cultura.[15] Para Binswanger, la crítica de Nietzsche y Freud a la civilización es uno de los principales logros y méritos de su naturalismo. La deconstrucción científica de lo humano, tal como se despliega en la crítica de Nietzsche a la civilización, es lo que considero que está en juego en el aforismo 14 de El Anticristo.

El hallazgo del homo natura, que representa una naturaleza recién descubierta, conlleva la tarea de deconstruir la historia para arrebatarle los hechos a toda teleología, teología y teodicea. El objetivo de esta deconstrucción es recuperar una concepción «más natural» de la historia (HV 10) que permita una autocomprensión diferente y nueva del ser humano. En la primera parte de este capítulo, analizaré los elementos clave de la crítica de Nietzsche a la civilización y su deconstrucción de la historia.

Incluso cuando Binswanger insiste en el carácter científico de la aproximación de Freud y Nietzsche a la cuestión del ser humano, se cuida mucho de no recaer en las concepciones naturalistas y cientificistas de la naturaleza humana que tratan al ser humano como un objeto de la naturaleza. Cuando Binswanger insiste en que el enfoque de Freud sobre la naturaleza humana debe entenderse en términos estrictamente científicos y en que plasma la perspectiva

del científico natural, o cuando Nietzsche invoca la «disciplina de la ciencia» (Zucht der Wissenschaft) en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal como el punto de vista privilegiado de una investigación sobre la naturaleza humana, esto no significa que Nietzsche y Freud estén avanzando alguna forma de «absolutismo antropológico» o naturalismo reduccionista.[16] Su enfoque de la naturaleza humana no está arraigado en la «verdad» de las ciencias naturales, como si se pudiera explicar cómo y por qué un determinado tipo de persona llega a tener ciertos valores e ideas del mismo modo que se «puede llegar a entender cosas sobre un determinado tipo de árbol conociendo sus frutos».[17] Según Binswanger, Nietzsche y Freud investigan la «historia interior de la vida (innere Lebensgeschichte)», la historia de la existencia encarnada del ser humano, más que la «funcionalidad (Lebensfunktionen)» del cuerpo empírico.[18] Las antropologías de Nietzsche y Freud se inspiran en el descubrimiento de la corporeidad (Leiblichkeit) y la vitalidad (Vitalität) del ser humano como ser vivo.[19] Nietzsche y Freud abrazan la revolución biológica de Darwin en la medida en que aceptan que una investigación de la naturaleza humana debe comenzar con la asunción de que el ser humano es un «animal (animalische Kreatur)».[20] Binswanger extiende esta reflexión también a la vida de las plantas, estableciendo una interesante comparación entre la idea científica de la planta arcaica (Urpflanze) y la idea de Freud del homo natura, dos ideas que fueron diseñadas para explicar la naturaleza creativa de la vida orgánica.[21] Binswanger cita con aprobación el relato de Goethe sobre la metamorfosis de la planta como una analogía de sus propias reflexiones sobre las transformaciones culturales de la naturaleza humana.[22]

Binswanger aleja la consideración de la corporeidad y la vitalidad del ser humano de Nietzsche y Freud del naturalismo cientificista y reduccionista. Advierte de los peligros de una psicología naturalista que produce una imagen parcial del ser humano:

Si el cuerpo (Leib) y sus necesidades (Bedürfnissen) son la autoridad capaz de enjuiciar (Richterbefugnis) la naturaleza integral del ser humano (Ganze des Menschseins), entonces la imagen del ser

humano (Menschenbild) se vuelve parcial, «unilateral», y ontológicamente falseada. Entonces, solo lo que el ser humano es en tanto cuerpo, es decir, lo que experimenta, siente, padece y desea, se considera como real (real) y como verdadero (wirklich). Es decir, lo que el ser humano siente «en» y «sobre» su cuerpo; lo que percibe a través de su cuerpo y tal vez lo que expresa «con» su cuerpo (Klages). Todo lo demás se convierte ahora inevitablemente en un «excedente (Überbau)», o también, en una «fabricación (Erdichtung)» (Nietzsche), refinamiento (Verfeinerung) (sublimación) e ilusión (Freud) o en un adversario (Klages).[23]

Frente al naturalismo reduccionista, Nietzsche y Freud sitúan el cuerpo humano en el horizonte de la (auto)experiencia del ser humano como ser vivo. Este es un aspecto importante para la comprensión de Binswanger de la naturaleza humana en Nietzsche y Freud y es también compartido por la visión de Löwith sobre la filosofía de Nietzsche en tanto antropología filosófica. Tanto Löwith como Binswanger identifican un naturalismo en Nietzsche y Freud que hace hincapié en la cuestión del ser humano y su (auto)experiencia como ser vivo creador de sentido (Löwith) y creador de cultura (Binswanger). La idea filosófica de cuerpo es un aspecto del naturalismo de Nietzsche y Freud tanto como lo es de sus concepciones de la historia natural. Este aspecto, que no queda recogido en los relatos reduccionistas y cientificistas del homo natura, será abordado en la segunda parte de este capítulo.

Para Nietzsche, como para Freud, el uso de la ciencia natural no es suficiente para renaturalizar al ser humano, porque para ellos la cuestión de la capacidad cognoscitiva del ser humano (Erkenntnisfähigkeit) no agota la del homo natura, como sí ocurre en el caso de la epistemología kantiana. Binswanger no estaría de acuerdo con la afirmación de Leiter de que, con el homo natura, «Nietzsche quiere establecer el punto de partida adecuado para el conocimiento».[24] Según Binswanger, Nietzsche y Freud se ocupan ante todo de la capacidad cultural del ser humano: «Para Freud la pregunta fundamental (Grundfrage) es hasta dónde llega la capacidad cultural del ser humano».[25] La deconstrucción rigurosa y científica de la naturaleza humana y la importancia que tanto

Nietzsche como Freud atribuyen a la investigación del cuerpo humano no son los únicos rasgos distintivos de la recuperación del homo natura por parte de Nietzsche y Freud. Binswanger explica que la deconstrucción de lo humano no es el punto final de la crítica de Freud y Nietzsche a la civilización. Más bien, esta deconstrucción prepara aquello que ambos señalan como recuperación de la naturalidad del ser humano. En términos de Nietzsche se trata de la «renaturalización (Vernatürlichung)» del ser humano (GC 109).[26] La renaturalización es el núcleo del proyecto más amplio de renovación cultural de Nietzsche y Freud. Por lo tanto, sería erróneo suponer que el producto final de la deconstrucción científico-natural de la naturaleza humana contiene ya la concepción nietzscheana de la naturalidad del ser humano, como parecen sugerir las lecturas naturalistas.

La renaturalización, tal y como Nietzsche y Freud la entienden, es diametralmente opuesta a la «humanización (Vermenschlichung)» del ser humano que está asociada al proyecto civilizatorio (MBM 242).[27] Abordar satisfactoriamente la cuestión de la renaturalización requiere una teoría de la productividad cultural que excede los límites de la deconstrucción científica y demanda una reconstrucción interpretativa, histórico-filosófica, de la naturaleza humana que abordaré en la tercera parte de este capítulo.[28] El reto de esta reconstrucción no es solo comprender quiénes somos en tanto seres humanos, sino, lo que es más importante, ofrecer una visión de quiénes podríamos llegar a ser. A esto me refiero como una concepción transformadora de la historia natural. Binswanger recurre a la idea nietzscheana de lo sobrehumano para ilustrar esta idea del devenir humano que encuentra ausente en Freud.

Al final de este capítulo, sugiero que Binswanger no aprecia la influencia de la antigua concepción griega tanto en el pensamiento de Nietzsche como en el de Freud acerca de la naturaleza humana. Binswanger parece ser excesivamente crítico con la teoría freudiana de las pulsiones y desea complementarla con una idea filosófica de metamorfosis que aparece ejemplificada en el pensamiento de Nietzsche sobre el Übermensch. En su lugar, sostengo que Nietzsche y Freud se basan en una concepción griega arcaica de naturaleza entendida como caos, según la cual la naturaleza es un recurso

creativo y artístico de transfiguración y transformación que no puede ser plenamente captado por los discursos de las ciencias naturales.[29] Según mi hipótesis, el homo natura de Nietzsche y Freud siempre implica una comprensión de la naturaleza humana que está comprometida con la (auto)transformación cultural y, como tal, supera la dicotomía entre naturaleza y cultura. Tanto Nietzsche como Freud abogan por una recuperación de las pulsiones naturales del ser humano para superar las falsas concepciones acerca de este producidas por la civilización y, con ello, apuntan hacia el cultivo de una humanidad más natural y genuina. Considero que esta concepción transformadora de la historia natural constituye el núcleo de su proyecto afirmativo de renovación cultural.

La deconstrucción de la naturaleza humana a través de las ciencias naturales (EA 14)

En su discurso conmemorativo del octogésimo cumpleaños de Freud, Binswanger utiliza el término homo natura acuñado por Nietzsche para arrojar luz sobre la concepción freudiana de la naturaleza humana. Binswanger distingue entre dos pasos diferentes y consecutivos en la investigación de Freud sobre la naturaleza humana: en primer lugar, una deconstrucción científica rigurosa de la naturaleza humana y, en segundo lugar, una reconstrucción creativo-interpretativa. Mientras que la primera constituye un elemento de la crítica freudiana a la civilización, la segunda pertenece a su proyecto más general de renovación cultural.

Binswanger entiende el homo natura en Freud como la idea científica del «ser humano como naturaleza, como criatura animal (als Natur, als natürliches Geschöpf)».[30] Observa que Freud fue el primero en formular una teoría verdaderamente científica de la psique humana que fuera análoga a una función matemática del alma.[31] El método científico es empleado por Freud, sugiere, con un propósito deconstructivo:

En ninguna parte la destrucción (Destruktion) del ser humano es tan rigurosa y exhaustiva como en la ciencia natural. Del mismo modo, la idea científico-natural del «homo natura» debe deconstruir (destruieren) al ser humano como un ser que vive dentro de una multiplicidad de direcciones de sentido (in den mannigfachsten Bedeutungsrichtungen lebendes) y que solo puede ser comprendido a partir de esta multiplicidad de direcciones de sentido. La dialéctica científico-natural debe aplicarse al ser humano hasta que solo quede el producto de la tabula rasa, el producto dialéctico de la reducción, y se extinga todo lo que constituye al ser humano como humano y no solo como criatura animal. Este debe ser, y de hecho es, el punto de partida para cualquiera que «trate (umgeht)» con el

ser humano en la práctica o en la ciencia.[32]

Binswanger añade en una nota al pie de página que Nietzsche siguió el mismo método. Cuando Nietzsche y Freud reducen el ser humano a su naturaleza animal, esto no debe malinterpretarse como un reduccionismo cientificista. Más bien, el objetivo de la deconstrucción es revelar que todas las demás cosas que encontramos en la vida, a saber, el sentido (Sinn) y el significado (Bedeutung), son ficción (Erdichtung) o ilusiones, o consuelo, es decir, «bella apariencia (schöner Schein)».[33] Para Binswanger, Nietzsche y Freud siguen el método de las ciencias naturales al reducir al ser humano a «un acontecer que porta sentido (sinn-bares Geschehen), a un ser vivido y abrumado (ein Gelebt- und Übermächtigwerden) por fuerzas motrices ciegas (treibenden blinden Machten)».[34] Binswanger explica que el objetivo de su «método destructivo-constructivo» (destructive-konstruktive Weise) no es «denunciar en un sentido absoluto la creencia en el significado (Sinnglaube) como algo que pertenece a la humanidad (Menschheit) o al ser humano en general (Menschsein als Ganzes)»,[35] porque eso sería inherentemente nihilista.[36] Por el contrario, la genialidad de Nietzsche y Freud fue desvelar la hipocresía de ciertos individuos, grupos y épocas culturales y no de la humanidad en su conjunto.

Una lectura del aforismo 14 de El Anticristo ilustra cómo Nietzsche emplea el punto de vista de las ciencias naturales para desvelar una serie de errores entre las concepciones dominantes del ser humano que se encuentran en la historia de la civilización occidental. El descubrimiento del homo natura, del ser humano como «un acontecer que porta sentido (sinn-bares Geschehen), un ser vivido y abrumado (ein Gelebt- und Übermächtigwerden) por fuerzas motrices ciegas (treibenden blinden Machten)», exige repensar las concepciones actuales de la historia que entienden al ser humano como agente histórico. Cuando se adopta el punto de vista del científico natural que se enfrenta «al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra (anderer) naturaleza» (MBM 230),[37] una se da cuenta de que el ser humano es como los animales y las plantas. Lo que esta idea

revela es que el agente de la historia no es el ser humano, sino la naturaleza.

El aforismo 14 de El Anticristo comienza con la siguiente declaración:

Nosotros hemos cambiado lo que habíamos aprendido (umgelernt). En todas las parcelas nos hemos vuelto más modestos. No derivamos ya al ser humano del «espíritu», de la «divinidad», lo hemos vuelto a poner (zurückgestellt) entre los animales.[38]

El «nosotros» del aforismo 14 ha pasado por un proceso de transformación. A diferencia de los «espíritus libres» de Nietzsche en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, el grupo al que alude como «nosotros» en el aforismo 14 de El Anticristo ya no se encuentra estupefacto ante el «terrible (schreckliche) texto básico homo natura» (MBM 230).[39] Esas personas se han hecho dueñas de «las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico homo natura» (MBM 230).[40] El «nosotros» del aforismo 14 se ha sometido a la «disciplina de la ciencia (Zucht der Wissenschaft)» y es «sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: "¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!"» (MBM 230).[41] Ellas pueden decir con confianza que el ser humano no es «la gran intención oculta de la evolución animal» ni «en modo alguno, la corona de la creación» y que todas las criaturas de la naturaleza se encuentran, «junto a él [el ser humano], en un mismo nivel de perfección» (EA 14).[42] Como tal, el buscador del conocimiento descubre una naturaleza «recién encontrada, recién redimida» (GC 109):[43] para ellas, la naturaleza es eterna y está completa.[44] Los filósofos de Nietzsche desmontan la historia como teleología y como teología. Para ellos, la historia no es la creación de un dios ni refleja la racionalidad o espíritu de un ser humano superior. Además, contra la idea de progreso histórico, descubren que la naturaleza es eterna y está siempre completa.

El aforismo 14 de El Anticristo completa este proceso de aprendizaje y transformación de la perspectiva sobre la naturaleza humana y la historia volviendo a situar sistemáticamente al ser humano entre los animales. Así, ilustra el relato de Binswanger sobre la deconstrucción rigurosa y científica de lo humano. En contraposición con el aforismo 14 de El Anticristo, interpreto el 230 de Más allá del bien y de mal como una reconstrucción histórico-filosófica e interpretativa de la naturaleza humana comparable a la que Binswanger descubre en Freud. En los estudios sobre la obra de Nietzsche, ambos aforismos suelen citarse juntos como prueba de su naturalismo. Sin embargo, si se examinan más de cerca, ambos aforismos ofrecen un tratamiento bastante diferente de la cuestión de la naturaleza en el ser humano. Mientras que el 14 de El Anticristo establece una tabula rasa para obtener una deconstrucción sistemática, el tratamiento de la naturalidad del ser humano en el 230 de Más allá del bien y del mal está orientado hacia el futuro y presenta la renaturalización como tarea abierta a retraducir y replantar el ser humano de nuevo en la naturaleza. El aforismo 230 termina en una aporía sobre la cuestión del valor de la verdad e insinúa el poder transformador del conocimiento (Erkenntnis). Como tal, el aforismo 230 tiene los rasgos de lo que Binswanger denomina como reconstrucción de la naturalidad del ser humano en Freud.

En el aforismo 14 de El Anticristo, Nietzsche no adopta una perspectiva prospectiva que se pregunte en qué otra cosa podría convertirse el ser humano recuperando el poder transformador de la naturaleza. En su lugar, adopta una perspectiva retrospectiva de lo que es el ser humano, un animal entre otros animales. El pasaje inicial del aforismo 14 lo confirma:

Lo consideramos como el animal más fuerte porque es el más astuto: una consecuencia de eso es su espiritualidad. Por otra parte, nos defendemos contra una vanidad que también aquí desearía que se la escuchara de nuevo con claridad: como si el ser humano hubiera sido la gran intención oculta de la evolución animal. Él no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, en un mismo nivel de perfección... Y, al afirmar esto, todavía

afirmamos demasiado: el ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado (missrathenste), el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa – ¡desde luego, es, con todo ello, también el más interesante![45]

El ser humano se distingue de los demás animales por su astucia y sus artimañas, atributos que son sintomáticos de la vanidad del ser humano, un tema que aparece constantemente en Nietzsche y Freud.[46] Tanto Nietzsche como Freud diagnostican una creciente enfermedad del ser humano y coinciden en que la civilización humana ha producido, al decir de Nietzsche, «el animal más malogrado (missrathenste), el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa» (EA 14).[47] Es como respuesta a esta evaluación que prescriben el efecto curativo de la renaturalización. Pretenden recuperar la salud natural del ser humano mediante la filosofía entendida como arte de la transfiguración (Nietzsche) y el psicoanálisis como el arte de la transformación terapéutica (Freud). Su objetivo es iniciar una renovación de la cultura cultivando una humanidad natural y genuina.

Como tal, la renaturalización del ser humano no nos enseña quiénes somos, sino quiénes más podríamos llegar a ser. Aquí el problema conecta con el relato de Leiter sobre los dos proyectos de Nietzsche, el teórico y el terapéutico o práctico, y con su comparación de Nietzsche y Freud: Leiter reduce la retraducción del ser humano a la naturaleza (MBM 230) (reconstrucción) a la «Zurückstellung (recolocación)» del ser humano entre los animales (EA 14) (deconstrucción), y con ello pasa por alto la diferencia crucial entre los dos aforismos y su tratamiento de la cuestión del ser humano.[48]

Pero la renaturalización del ser humano no es, en realidad, el tema del aforismo 14 de El Anticristo. Una vez que ha sido establecida la enfermedad como rasgo distintivo del ser humano, el aforismo procede a la deconstrucción propiamente dicha de lo humano. El aforismo 14 adopta la perspectiva del pasado al relatar cómo nuestras concepciones de la naturaleza humana (metafísicas, morales, religiosas, etc.) deben ser reconsideradas tras la aplicación rigurosa de las ideas derivadas de las ciencias naturales, incluidas la

física (mecánica), la psicología y la fisiología, etc. De este modo, el tono general del aforismo 14 es misantrópico, concluyendo con el aleccionador «producto dialéctico de la reducción científica»,[49] la «envoltura mortal (sterbliche Hülle)» del ser humano (EA 14).[50] Para alcanzar este objetivo, Nietzsche lleva a sus lectores a través de los grandes errores de la historia de la filosofía, desde Descartes hasta Hegel, revelando que en el seno de sus antropologías se encuentran concepciones erróneas de la naturaleza humana. Así, el aforismo 14 logra tanto una «deshumanización (Entmenschlichung)» de la naturaleza como una desdivinización de la historia.[51]

Nietzsche comienza invirtiendo el método filosófico de Descartes, que consiste en dudar rigurosamente de las propias creencias, ideas, pensamientos y experiencias sensoriales en pos de la pureza y la veracidad del espíritu que tiene la forma del cogito humano.[52] En su lugar, Nietzsche sigue la lógica de las pruebas fisiológicas para tomar partido a favor y en contra de Descartes:

> En lo que respecta a los animales, Descartes ha sido el primero que, con audacia digna de respeto, se atrevió a la idea de entender al animal como machina [máquina]: nuestra entera fisiología se esfuerza en la demostración de esta proposición. Tampoco, como es lógico, ponemos nosotros aparte al ser humano, como hizo todavía Descartes: lo que en general hoy se ha conseguido entender del ser humano llega exactamente hasta allí donde se lo ha conseguido entender como una máquina. (EA 14)[53]

Nietzsche hace suya la tesis cartesiana según la cual el animal (y, por tanto, también el cuerpo humano) es una máquina. Sin embargo, posteriormente la subvierte al confirmar que, como los animales, el ser humano es una máquina: «nuestra entera fisiología se esfuerza en la demostración de esta proposición» (EA 14).[54] La subversión nietzscheana de Descartes se cifra, en realidad, en una doble inversión. En primer lugar, invierte la comprensión cartesiana del ser humano como un ser distinto del animal afirmando que, desde el punto de vista de la fisiología, no hay diferencia entre

animales y humanos; y, en segundo lugar, subvierte la concepción cartesiana del cuerpo en la que este aparece como inferior a la mente al reevaluar el estatus del espíritu humano afirmando que tan solo es un aspecto (inferior) del cuerpo.

El segundo paso en la reintroducción del ser humano entre los animales atañe a la creencia en «el libre albedrío», el liber arbitrium, como aquel rasgo distintivo de la naturaleza humana:

En otros tiempos se le daba al ser humano, como dote suya proveniente de un orden superior, la «voluntad libre»: hoy le hemos quitado incluso la voluntad, en el sentido de que ya no es lícito entenderla como una facultad. La vieja palabra «voluntad» no sirve sino para designar una resultante, una especie de reacción individual que sigue necesariamente a una multitud de estímulos en parte contradictorios, en parte concordantes: – la voluntad ya no «actúa», ya no «mueve»... (EA 14)[55]

Esta vez, Nietzsche utiliza las observaciones extraídas de la psicología contra los errores de las concepciones morales de la naturaleza del ser humano. La psicología muestra que el concepto cristiano de «libre albedrío» comprende, en realidad, una multiplicidad de pulsiones e instintos irreductibles entre sí, que se encuentran en la base de nuestras llamadas «acciones». Cuando se adopta el punto de vista del científico natural que se enfrenta «al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra (anderer) naturaleza» (MBM 230),[56] una se da cuenta de que los humanos son como los animales y las plantas: carecen de la libertad de actuar a voluntad. En ese sentido, las acciones no deben considerarse voluntarias ni conscientes (CI, «Errores», 7). Según Nietzsche, la doctrina cristiana del libre albedrío «se ha inventado esencialmente con la finalidad del castigo, es decir, del querer encontrar culpables» (CI, «Errores», 7).[57] Su fin último es satisfacer el deseo de sus autores que «querían crearse el derecho de infligir castigos – o querían crearle a Dios un derecho al respecto...» (CI, «Errores», 7).[58] Nietzsche insiste en que «la persona siente arrepentimiento y remordimiento porque se

considera libre, no porque lo sea» (HH 39).[59] En contra de esta doctrina, Nietzsche propone la idea de que «todo es inocencia» (HH 107).[60] La crítica de Nietzsche a la doctrina cristiana del «libre albedrío» consiste en que su idea correlativa de responsabilidad moral no genera una auténtica responsabilidad. Al contrario, el ser humano necesita recuperar su inocencia animal para ser capaz de reconocer, en «una acción a la que el instinto de la vida nos obliga (zwingt)» y llevada a cabo con «placer (Lust)», la «acción (Tat) correcta (rechte)» (EA 11).[61] Freud confirma y complementa las ideas de Nietzsche sobre el «principio de placer» con una teoría de las pulsiones que demuestra que la voluntad, o el Ego, ya no es «el amo de la casa (der Herr im Haus)».[62] Una nota del Nachlass de Nietzsche resume esta idea:

El acto del libre albedrío sería el milagro, la rotura de la cadena de la naturaleza. Los hombres serían los taumaturgos. La conciencia de un motivo lleva a engañarse a sí mismo – el intelecto es el mentiroso único y originario (uranfängliche).[63]

Al resituar al ser humano entre los animales y las plantas, Nietzsche cierra la brecha en la cadena de la naturaleza y restablece su verdad: «el intelecto es el mentiroso único y originario (uranfängliche)».[64]

El tercer y último paso en la reducción científica de Nietzsche del ser humano al animal atañe a la idea de la pureza del espíritu. Frente a la opinión de que el espíritu es el signo de la distinción y elevación humanas, Nietzsche emplea los conocimientos producidos por la biología moderna para revelar que el espíritu no es más que «una pura estupidez»:[65]

Antiguamente se veía en la consciencia del ser humano, en el «espíritu», la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para dar acabamiento perfecto al ser humano se le recomendaba, según la forma de comportarse de la tortuga, meter los sentidos

dentro de sí, suprimir el trato con lo terrenal, deshacerse de la envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el «espíritu puro». También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor: el llegar a ser conscientes, el «espíritu», nosotros lo consideramos precisamente como síntoma de una relativa imperfección del organismo, como un ensayar, un tantear, un desacertar, como una fatigosa labor en la que innecesariamente se consume mucha energía nerviosa, nosotros negamos que se pueda hacer cualquier cosa perfecta mientras se la haga todavía de manera consciente. El «espíritu puro» es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la «envoltura mortal», entonces cometemos un error de cálculo – ¡y nada más! (EA 14)[66]

La inferioridad del consciente sobre el inconsciente es otro tópico común en la psicología nietzscheana y freudiana. En La gaya ciencia, por ejemplo, Nietzsche sostiene que, contrariamente a la creencia de que la conciencia denota la superioridad del ser humano con respecto a otras formas de vida, la conciencia en el animal humano es un órgano relativamente joven e insuficientemente desarrollado que, como tal, puede resultar incluso peligroso (GC 11, 354). Nietzsche restablece el valor del inconsciente recordándonos que la mayoría de las funciones vitales del animal humano operan sin conciencia y que es gracias a su inconsciencia, más que a su conciencia, que el animal humano se ha conservado hasta ahora. La teoría freudiana del inconsciente confirmará esta intuición de Nietzsche.

A pesar de que los testimonios de Nietzsche y Freud nos aleccionan para tratar la conciencia humana como un fenómeno secundario en la vida psíquica humana, ninguno de los dos renuncia sin más a la conciencia por completo. Como señala Binswanger, esto sería un enorme malentendido. Una vez que Nietzsche y Freud han alcanzado el «producto dialéctico de la reducción científica»[67] —la «envoltura mortal» del ser humano (EA 14)—,[68] la cuestión se convierte en si se puede plantar un tipo diferente de conciencia que abarque las dimensiones corporales (animales y vegetales) de la vida humana como el terreno de crecimiento de una humanidad natural. Esta es la pregunta que lleva a Nietzsche y a Freud a

investigar la corporeidad (Leiblichkeit) y la vitalidad (Vitalität) del ser humano en cuanto ser vivo.[69]

Una nueva filosofía del cuerpo

Binswanger señala que la importancia que tanto Nietzsche como Freud conceden a la investigación del cuerpo es un rasgo distintivo de su concepción de la naturaleza humana.[70] Concretamente, este énfasis en el cuerpo hace que su idea de homo natura se distinga de la concepción romántica de un retorno a la naturaleza:

Mientras que la idea rousseauniana del homo natura es una alegre utopía de la naturaleza angelical del ser humano nacida de una naturaleza benévola, un homo natura benignus et mirabilis por así decirlo, la idea de homo natura en Novalis surge de una idealización mágica de la corporeidad y una naturalización mágica del espíritu, el homo natura en Nietzsche y Klages se basa en la misma idea que en Freud: aquí la corporeidad (Leiblichkeit) determina lo que el ser humano es en su esencia.[71]

La recomendación de Nietzsche de seguir «el hilo conductor del cuerpo (Leitfaden des Leibes)» en cualquier «buena investigación»,[72] especialmente aquellas relacionadas con el espíritu,[73] confirma la observación de Binswanger. Una nota póstuma tematiza esta nueva perspectiva de la filosofía:

Suponiendo que «el alma» fuera un pensamiento atractivo y misterioso, del que los filósofos con razón se han separado solo de mala gana – quizá lo que aprenden hoy a aceptar a cambio es todavía más atractivo, todavía más misterioso. El cuerpo humano, en el que revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico, por el cual, a través del cual y más allá del cual parece fluir una enorme corriente imperceptible: el

cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja «alma».[74]

Hay tres puntos que deseo señalar en relación con esta nueva perspectiva filosófica. En primer lugar, la nota anterior muestra que lo que fascina a Nietzsche (y yo añadiría a Freud) no es la idea empírica de cuerpo, sino su idea filosófica: «el cuerpo es un pensamiento más maravilloso que la vieja "alma"».[75] La clave para Nietzsche no es solo comprender que en el cuerpo humano «revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico»,[76] sino también que «la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí [Nietzsche] creando, amando, odiando, sacando conclusiones» (GC 54).[77] Aun cuando Nietzsche reconoce que las ciencias naturales contribuyen de forma importante a mejorar la comprensión del cuerpo humano, piensa que ni la comprensión que proporcionan ni los métodos que siguen podrán responder a la cuestión de la naturaleza humana, es decir, a la cuestión de la historicidad interna de la vida, de una historia natural y corporal. Más bien, explicar cómo «se revive y se encarna el entero pasado más lejano y más próximo del devenir orgánico»[78] y comprender el modo en que «la totalidad del tiempo primitivo y del pasado de todo ser sensitivo continúa en mí [Nietzsche] creando, amando, odiando, sacando conclusiones» (GC 54),[79] requiere la imaginación del filósofo y poeta que tiene oídos para la «enorme corriente imperceptible» que fluye «por», «a través» «y más allá» del cuerpo humano.[80] Aunque Nietzsche concibe a la persona como un organismo natural, piensa que la vida de este organismo natural no puede hacerse inteligible en su totalidad a través de los discursos de las ciencias naturales. Para ello se requiere el discurso acerca de la historia natural y corporal. Los relatos naturalistas y reduccionistas del cuerpo humano en Nietzsche pasan por alto la mencionada diferencia entre el cuerpo empírico y el cuerpo vivo como «la magnífica unión de la vida más variada»[81] y, por lo tanto, solo proporcionan una concepción unilateral de la naturaleza humana, de lo humano como ser vivo e histórico.[82]

En segundo lugar, tanto Nietzsche como Freud son muy conscientes de los límites de sus investigaciones sobre la naturaleza humana.

Freud, por ejemplo, describe sus intentos de captar la naturaleza humana a través de una teoría de las pulsiones destinada a percibir el significado y el origen de la vida psíquica del ser humano y su vínculo con el «fundamento arcaico de toda vida (Urgrund allen Lebens)»[83] como una experiencia confrontadora, incómoda y extraña que le llevó a reconocer la naturaleza mitológica de su propio proyecto científico.

La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad.[84]

El «aprensivo asombro» de Freud, su «estremecimiento ante la "asombrosa (ungeheuren) invisibilidad"» de las pulsiones es testimonio de la imposibilidad de discernir con certeza la verdad de la naturaleza humana.[85] Para Freud, los esfuerzos del científico natural son inherentemente trágicos. No hay consuelo ante la fuerza violenta de la naturaleza y su muerte inmanente. De ahí que Freud concluya que el destino del ser humano debe ser soportar el sufrimiento y el dolor que inflige la naturaleza en tanto «primer deber de todo ser vivo»:

El asombro incesante del científico natural ante la seriedad y el poder de la vida y su muerte inmanente, el asombro ante una vida, de la que Freud [y yo añadiría también de la que Nietzsche] creía que «causa nuestro sufrimiento (wir all schwer Leiden)» (XI, 464), para la que no existe compensación (ibid.) ni consuelo; una vida que todos tenemos que soportar como el «primer deber de todo ser vivo» (X, 345).[86]

La visión trágica de la vida de Freud y su reconocimiento de los límites del conocimiento humano se hacen eco de la filosofía de

Nietzsche. La imposibilidad de trazar una línea divisoria entre ciencia y mitología es un tema recurrente en la obra de Nietzsche. Él representa al ser humano como un ser que no es consciente del hecho de estar amarrado al lomo de un tigre y afirma que la naturaleza tiró la llave del revoltijo de actividad fisiológica del cuerpo (VME). La naturaleza se manifiesta en y a través del cuerpo como una fuerza salvaje, indómita e incontrolable que es indeterminada e inaccesible a la conciencia humana. Esta es una idea que sin duda complica la cuestión de Nietzsche y Freud sobre cómo cultivar un tipo diferente de conciencia y de historia que asuman las dimensiones corporales (animales y vegetales) de la vida humana como el terreno de crecimiento de una humanidad natural. Tanto Nietzsche como Freud reconocen que su intento de proporcionar una historia natural de la vida humana fracasa en la medida en que esta es estrictamente ininteligible y permanece desconocida. Volveré sobre este aspecto de la incompletitud o del fracaso consustancial de la historia natural en breve.

El punto final que planteo con respecto a la investigación de Nietzsche y Freud sobre el ser humano en tanto ser vivo y encarnado es que esta investigación se orienta hacia una superación de lo humano. Como han señalado, acertadamente, Stegmaier y Bertino,[87] la antropología de Nietzsche (y yo añadiría la de Freud) es siempre también una crítica de la antropología. Nietzsche y Freud se basan en los descubrimientos de sus contemporáneos sobre las ciencias naturales para demostrar que el ser humano no es una criatura racional ni moral. Su motivación subyacente es derrocar las concepciones dominantes del ser humano que, como resultado de los descubrimientos científicos, no pueden seguir siendo sostenidas. Un apunte póstumo de Nietzsche sobre el desarrollo de la vida orgánica ilustra esta idea:

Quizás el entero desarrollo del espíritu concierne al cuerpo (Leib): es la historia de la formación del cuerpo superior (Leib) que se hace perceptible. Lo orgánico asciende hacia estadios superiores. Nuestra ansia de conocimiento de la naturaleza es un medio a través del cual el cuerpo (Leib) se esfuerza por perfeccionarse. O, mejor dicho: son cientos de miles de experimentos en la alimentación, la

vivienda y las formas de vida los que van transformando el cuerpo (Leibes): la conciencia y la valoración, todo tipo de deseos y la falta de entusiasmo son síntomas de estos cambios y experimentos que tienen lugar en el cuerpo. A fin de cuentas, no se trata del ser humano: se trata de su superación.[88]

Este apunte muestra que, en el contexto del desarrollo de la vida orgánica, la naturaleza humana no es algo absoluto, estable y fijo. Más bien, está implicada en continuas formaciones y transformaciones de la naturaleza. La historia natural es una historia abierta. Desde la perspectiva del desarrollo histórico de la vida orgánica, la cultura no es el rasgo distintivo del ser humano. Al contrario, la cultura y la historia son siempre inmanentes a la naturaleza.

Para Nietzsche y Freud, responder a la pregunta de cómo sembrar un tipo diferente de conciencia, cómo concebir una narrativa histórica diferente que comprenda las dimensiones corporales de la vida humana como el terreno de crecimiento de una humanidad natural, significa afirmar la naturaleza como fuerza creativa y artística.[89] Requiere una superación no de lo que el ser humano es, una criatura natural, sino de aquello en lo que se ha convertido en el proceso de su civilización. Una vez más, el modo en que puede concebirse esa (auto)superación de lo humano es una cuestión que excede los límites de las ciencias naturales y que requiere una antropología filosófica que proporcione un relato de la cultura y la historia que no trascienda la naturaleza. Este es, en mi opinión, el propósito de la reconstrucción de la naturaleza humana de Nietzsche y Freud sobre la base de una naturaleza «desdivinizada» (GC 109),[90] una naturaleza «recién encontrada, recién redimida» (GC 109).[91]

Pulsiones, cultura y transformación humana

Marco Brusotti argumenta que el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal implica una «historia natural del espíritu libre» que da cuenta de la naturaleza del ser humano como homo natura. En este aforismo, Nietzsche explica el surgimiento de la cultura (y el conocimiento) a partir de lo que denomina la «voluntad fundamental (Grundwille) del espíritu» (MBM 230)[92] y añade que esta «voluntad fundamental» pertenece a todos los seres vivos. Los comentaristas han señalado que esta «voluntad fundamental del espíritu» tiene todas las características de lo que Nietzsche denomina voluntad de poder (MBM 44).[93] La idea subyacente es que Nietzsche reconstruye la naturaleza humana sobre la base de su hipótesis de la voluntad de poder: «Homo natura. La "voluntad de poder"».[94]

Binswanger avanza la misma idea: la reconstrucción de la naturaleza humana debe estar basada en un principio o idea determinados, como la idea de la voluntad de poder en Nietzsche o la idea del principio de placer en Freud. Según Binswanger, la idea de voluntad de poder en Nietzsche es la de «dar sentido al sufrimiento de la vida humana».[95] Del mismo modo, la idea del principio del placer en Freud es «abrir la posibilidad de preservar y mejorar la vida».[96] Para Binswanger, este es el fin último de la reconstrucción de la naturaleza humana tanto en Nietzsche como en Freud. Por tanto, Binswanger entiende la idea de voluntad de poder de Nietzsche como un caso especial de la voluntad de placer en Freud:

La voluntad de poder es un caso especial del principio de placer: Voluntad de placer (Lust), es decir, voluntad de «vida» y voluntad de aumentar la vida (Lebenssteigerung) al dejar ser (Gewährlassen) a los «poderes desconocidos e incontrolables» a través de los cuales el ser humano se vive (gelebt wird).[97]

Ambas ideas —la voluntad de poder y la voluntad de placer— ofrecen una explicación de la naturaleza del ser humano que es, a la vez, inmanente a la naturaleza y sobrepasada por ella en la medida en que el ser humano vive y es vivido por y a través de la naturaleza: poderes «a través de los cuales el ser humano se vive» (gelebt wird).[98] Al mismo tiempo, hacen posible una explicación de la productividad cultural humana que no se basa en ideas como la de espíritu o la de alma, que trascienden la naturaleza.

En este otro momento, Binswanger enfrenta a Nietzsche con Freud con la intención de complementar una debilidad que detecta en el pensamiento freudiano sobre las pulsiones. Para Binswanger, la teoría de las pulsiones de Freud se queda corta a la hora de articular una idea de transformación humana. Para Freud, la naturaleza de las pulsiones (Triebwesen) «a pesar de sus múltiples transformaciones, permanece en última instancia inalterada», y de ahí infiere Binswanger que «en contraposición con Goethe y Nietzsche, la doctrina pulsional de Freud no articula una auténtica concepción de transformación (Wandlung).[99]

La crítica expresada por Binswanger en su discurso refleja un desacuerdo más profundo y de más largo recorrido entre Freud y Binswanger sobre el estatus de la filosofía y, en particular, el estatus de la filosofía de Nietzsche, en el psicoanálisis.[100] Aunque Binswanger está de acuerdo con Freud en los méritos de su naturalismo, sostiene que la renaturalización del ser humano debe implicar «algo más» que una teoría de las pulsiones. Invoca la idea del Übermensch en Nietzsche como ejemplo de una reconstrucción filosófico-creativa de la naturaleza humana que ofrece una explicación más convincente de la productividad cultural humana que la del naturalismo científico (no filosófico) de Freud.[101]

La movilización que Binswanger hace de Nietzsche contra Freud sobre el tema de las metamorfosis culturales del ser humano ha sido cuestionada por la crítica sobre la base de la evidencia textual proporcionada por un fragmento del aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, donde Nietzsche afirma explícitamente que el ser humano no es «más» que la naturaleza.[102] Desde este punto de vista, Nietzsche estaría de acuerdo con Freud en que el ser humano no es

«más» que la vida de sus pulsiones. Precisamente, la propia reacción de Freud al discurso de Binswanger apunta en una dirección similar. En una carta a Binswanger, Freud escribe:

Por supuesto, a pesar de todo, no le creo [a Binswanger]. Siempre he pasado mi tiempo solamente en la planta principal y el sótano (souterrain) de la casa. Usted afirma que cuando se cambia la perspectiva, también se puede ver un nivel superior donde viven los distinguidos invitados de la religión, el arte, etc. Usted no es el único que hace esta afirmación, la mayoría de los ejemplares culturales del homo natura piensan así. En este sentido, usted es conservador y yo soy un revolucionario. Si aún me quedara vida laboral por delante, me atrevería a decir que la dedicaría a encontrar vivienda para aquellos que afirman ser de un origen superior (Hochgeborenen) en los pisos inferiores de la casa. Para la religión encontré ya uno cuando me topé con la categoría de «neurosis». Pero, probablemente, simplemente no nos entendemos y nuestro desacuerdo necesitará unos cientos de años para disolverse.[103]

Al igual que Nietzsche, Freud rechaza las teorías basadas en principios que transcienden la naturaleza. Freud insiste en que no hay nada «más» en el ser humano que lo distinga de la naturaleza y de los demás seres vivos. Sin embargo, ¿significa esto que la concepción de la naturaleza de Freud es totalmente científica, como sugiere Binswanger? Una perspectiva diferente de la noción de naturaleza en Nietzsche y Freud puede ayudar a abordar las preocupaciones de Binswanger.

Caos, creatividad y devenir sobrehumano

Jean Granier ofrece una posición distinta sobre la relación de Nietzsche y Freud respecto al estatuto de la filosofía y la cuestión de la naturaleza del ser humano, y contrasta y complementa a la vez el punto de vista de Binswanger.[104] De acuerdo con Granier, la terminología común entre Nietzsche y Freud —los términos Es (ello) y Homo Natura— sugiere que la concepción de Freud del ser humano como homo natura es esencialmente filosófica.[105] Cuando Freud adopta la palabra Es acuñada por Nietzsche para designar el origen de la vida psíquica del ser humano, no se limita a adoptar una palabra. Más bien, la elección de palabras en Freud se basa «en un tipo de reflexión que es de naturaleza filosófica».[106] Del mismo modo, la referencia a la natura del homo natura demuestra que las reflexiones de Freud sobre la cuestión del ser humano exceden con mucho el marco de su experiencia clínica y sus investigaciones socioculturales. Granier, al igual que Binswanger, cita el pasaje de Freud en el que reconoce el estatuto mitológico de su teoría de las pulsiones.[107] Granier insiste en que para Freud la mitología no es en absoluto un conjunto de ilusiones y fantasmas. Por el contrario, Freud restablece de forma explícita el poder de la mitología y del mito para revelar (dévoilment) la verdad.

Granier sostiene que la concepción que Freud tiene de la naturaleza es comparable en muchos aspectos a la de Goethe y a la de los pensadores y artistas del Renacimiento como Leonardo da Vinci.[108] La forma en que Freud describe la naturaleza le recuerda a Granier la «angustia y adoración que experimentaban los griegos ante lo que denominaban aidos» e infiere que la mitología en Freud desempeña el mismo papel que desempeñaba para los griegos, a saber, ser «un discurso sobre el origen, sobre lo primordial».[109] Para Granier, este origen mítico de la vida psíquica representa nada menos que otro nombre para el ser, para la vida en su totalidad, y de ahí concluye que la concepción de Freud, al igual que la de Nietzsche, del ser humano como homo natura es filosófica.

Según Granier, cuando Nietzsche utiliza el término natura para determinar la naturaleza humana, el objetivo no es ni captar la vida psicológica del ser humano (como lo es en Freud) ni articular una antropología filosófica (como ocurre en Löwith). Más bien, el objetivo de la reconstrucción de la naturaleza humana como homo natura de Nietzsche es recuperar una concepción arcaica de naturaleza entendida como caos: Chaos sive Natura.[110] La naturaleza como caos designa una concepción de la naturaleza entendida como fuerza creativa y abundante que genera vida a partir de sí misma.[111] Es recuperando esta fuerza creativa y artística de la naturaleza como Nietzsche espera desatar en el ser humano su potencial de formación y transformación.

De acuerdo con Granier, el caos es para Nietzsche la realidad abismal del ser como voluntad de poder. Tanto en Nietzsche como en Freud, la naturaleza aparece como inaccesible para el ser humano y lo remite a un origen, a un fondo (Grund) que ser revela como abismo (Abgrund).[112] En este punto, las reflexiones de Freud y Nietzsche sobre la naturaleza del ser humano se vuelven a unir. Según la hipótesis de Granier, Freud concibe las pulsiones del ser humano del mismo modo que Nietzsche concibe la naturaleza, como caos. Granier concluye por tanto que, al tomar prestado el término Es (ello) de Nietzsche, Freud alcanza la verdad filosófica de sus reflexiones psicoanalíticas:

Si la crítica radical de la civilización de Nietzsche y Freud ha revolucionado la naturaleza de la filosofía, esta subversión no concluye con la destrucción (destruction) o la anulación de la filosofía. Más bien conduce a una superación en el sentido nietzscheano del término Überwindung, es decir, a la reconversión (reconversion) de la filosofía mediante un retorno al origen que desvela el ser como algo que está más allá de lo demostrable por la razón objetiva y permite así a la filosofía reconquistar su verdad como discurso del mundo.[113]

El uso que Granier hace de los términos «destrucción» y «reconversión» nos recuerda sin duda las nociones de

deconstrucción y reconstrucción de Binswanger. Sin embargo, para Granier, la reconstrucción de la naturaleza humana de Freud no es menos filosófica que la de Nietzsche. Binswanger y Granier persiguen objetivos diferentes: preparar el camino para un análisis antropológico-filosófico de la existencia humana en el marco del psicoanálisis (Binswanger) y recuperar la verdad de la filosofía como discurso sobre la naturaleza y el mundo más allá de la metafísica (Granier). No obstante, sus reconstrucciones de las antropologías de Nietzsche y Freud concluyen, del mismo modo, señalando una apertura hacia el futuro que se cifra en la transformación del ser humano: la metamorfosis del ser humano en Binswanger y la renovación de la filosofía en Granier.

Nietzsche articula esta misma idea del devenir futuro mediante la figura emblemática del Übermensch, que simboliza la superación de lo humano en el nombre de la animalidad entendida como fuente eterna de autotransformación del ser humano. El über en el Übermensch de Nietzsche puede estar señalando otro significado de «más (mehr)» (MBM 230) que no es un «más» con respecto a la naturaleza, lo que puede permitirnos reconciliar a Binswanger con Freud.[114] El prefijo «sobre», presente en «sobrehumano» y en «superación»,[115] denota la autosuperación del ser humano.[116] No se refiere a una relación vertical que establece una jerarquía en la cual el humano gobierna «sobre» el animal, como ocurre en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, donde «más» nombra el origen «superior» o «diferente» del ser humano que trasciende la naturaleza, como ocurre con las «melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta [al ser humano]: "¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!"» (MBM 230).[117] Más bien, «sobre» se refiere a una relación horizontal entre lo humano (homo) y lo natural (natura). En el término nietzscheano «sobrehumano», el prefijo «sobre» no se utiliza para separar lo humano de la naturaleza ni para situar lo uno por encima de lo otro.[118] El «sobre» de «sobrehumano» nos recuerda que la naturaleza es «más» que el ser humano. La reconstrucción de la naturaleza humana no es, pues, una «vuelta a la naturaleza», sino una elevación del ser humano mediante la recuperación del «más» de la naturaleza, de la fuerza generadora y creativa de la naturaleza. La renaturalización del ser humano designa, de este

modo, un movimiento que lo lleva «a la naturalidad elevada, libre, incluso horrorosa» (CI, «Incursiones», 48).[119]

4. Biopolítica, sexualidad y transformación social

Los pronunciamientos de Nietzsche sobre lo «eterno-femenino», sobre la «mujer en sí» y sobre el necesario antagonismo entre hombres y mujeres le han granjeado una reputación de misógino y reaccionario respecto a las reivindicaciones de las mujeres de ser reconocidas, jurídica y políticamente, como iguales. Tal vez ninguna de las reflexiones de Nietzsche en este ámbito sea más infame que el intercambio de palabras que tiene lugar entre Zaratustra y la «viejecita» que aconseja al profeta del superhombre: «¿Te diriges a las mujeres? ¡No olvides el látigo!» (Z I, «De las viejecitas y las jovencitas»).[1] Aun así, también existe un amplio consenso en que las ideas de Nietzsche sobre la relación entre la sexualidad y la moralidad han sido fundamentales para articular grandes revisiones, incluso emancipatorias, de nuestra comprensión acerca del modo en que la sexualidad contribuye a hacernos lo que somos, desde Sigmund Freud hasta Michel Foucault y Judith Butler. Una de las razones por las que surgen opiniones tan contrarias sobre el tema de Nietzsche y la sexualidad se debe a su discurso sobre la naturaleza humana. El recurso al homo natura puede prestarse a ser interpretado como una naturalización de la sexualidad y, de este modo, entrar en conflicto con el postulado feminista de que la biología no es destino. Sin embargo, como he argumentado hasta ahora, esta interpretación pasa por alto la tesis principal de Nietzsche según la cual la recuperación de la naturaleza es el fundamento de la transformación.

En este capítulo propongo la hipótesis de que Nietzsche concibe la naturalización del ser humano, «la retraducción de lo humano a la naturaleza» (MBM 230), como una experiencia liberadora, en tanto empoderadora, que permite a los individuos redescubrir en su sexualidad una fuerza creativa y transformadora. Como se argumenta en capítulos anteriores, el homo natura es la expresión que Nietzsche utiliza para desesencializar el ser humano. Por lo tanto, el discurso sobre la sexualidad que encontramos en Nietzsche

difícilmente identifica el sexo como núcleo esencial de la verdad del ser humano. De hecho, solo adoptando un análisis nietzscheano de la «voluntad de verdad» como voluntad de poder pudo Foucault identificar el papel dominante de la scientia sexualis en la modernidad tardía.[2] Todo en Nietzsche parece argumentar en contra de un recurso a ideas metafísicas de la verdad y del ser, precisamente, para pensar la sexualidad. Por eso tiene sentido que Butler diga que «[p]ara nuestros fines, esta crítica nietzscheana [a la metafísica de la sustancia] es instructiva si se atribuye a las categorías psicológicas que rigen muchas reflexiones populares y teóricas sobre la identidad de género».[3] Del mismo modo, como ha argumentado Jacques Derrida,[4] en sus interpretaciones del discurso de Nietzsche sobre la mujer y la verdad, Nietzsche interpreta el fenómeno de la sexualidad —desde sus articulaciones biológicas (sexo) hasta aquellas puramente sociales (género)— para denotar la otredad, la alteridad o la différance de la naturaleza (humana). Esta otredad de la naturaleza humana permite a los individuos, e incluso a las relaciones sociales, apartarse de los discursos de verdad, ya sean científicos, morales o metafísicos, que implican formas de poder sobre la naturaleza.[5] Según Nietzsche, la virtud antimoral de la probidad que prescribe una crítica de la voluntad de verdad no articula esta crítica como un discurso sobre la sexualidad o de la sexualidad, sino que requiere que el individuo se entienda a sí mismo como un ser sexual. La probidad, y no la voluntad de verdad, muestra que el «grado y especie de la sexualidad (Grad und Art der Geschlechtlichkeit) de un ser humano ascienden hasta la última cumbre de su espíritu» (MBM 75).[6]

Como se ha expuesto en el capítulo 3, la lectura de Jean Granier sobre el homo natura en Nietzsche y Freud mostró que su punto fundamental en común es la idea de que la naturaleza humana es inaccesible y se sustrae a todo intento de construir al ser humano como objeto puro de conocimiento. Los filósofos comprometidos con la probidad reconocen que el descubrimiento del «texto básico homo natura» procede siempre exclusivamente a través de mitologías e imaginarios que crean y recrean la naturaleza al mismo tiempo que la descubren. Del mismo modo, la interpretación de Binswanger del homo natura en Nietzsche y en Freud identifica la ausencia de una teoría acerca de la transformación humana en Freud como la diferencia fundamental respecto de Nietzsche.

Binswanger encuentra esta teoría ejemplificada en la concepción nietzscheana de lo sobrehumano. En este capítulo, sostengo que la concepción de la sexualidad de Nietzsche ofrece todavía otro argumento más a favor de la consideración de la naturaleza humana basada en la transformación.

Para Nietzsche, la cuestión del futuro del ser humano depende directamente del hecho de que el ser humano pueda volver a encarnar la sexualidad y afirmarse como un ser sexual «más natural». La naturaleza sexual, tal y como la concibe Nietzsche, no es un dato biológico que predetermina el funcionamiento de nuestros cuerpos. Más bien, la materialización de la sexualidad encarna la tarea de «llegar a ser lo que somos» volviendo a la naturaleza como caos pulsional. Esto quizá permita afirmar que para Nietzsche —al igual que para algunos de sus intérpretes formados en el psicoanálisis, como Luce Irigaray— la diferencia sexual es anterior a cualquier construcción social o simbólica, pero no en el sentido de que el «sexo» (en algún sentido) sea algo «natural» (en contraposición a una construcción «cultural»),[7] sino, más bien, en el sentido de que lo «real» dionisíaco ocupa una anterioridad poético-mitológica con respecto a las estructuras apolíneas de lo simbólico, y solo en relación con esa anterioridad puede tener lugar una vida creativo-sexual. De este modo, el aire «reaccionario» de la crítica de Nietzsche al feminismo moderno se debe en gran medida a su intento de recuperar una comprensión o experiencia arcaica y olvidada de la naturaleza, no por sí misma, sino como ocasión para el movimiento hacia delante que abra el futuro y se oriente hacia la metamorfosis y transformación del ser humano. El pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana está fundamentalmente interesado en la cuestión de en quiénes más podríamos convertirnos y, de este modo, prepara una renovación cultural de la humanidad.

Butler sostiene que:

Por tanto, la coherencia o unidad interna de cualquier género, ya sea hombre o mujer, necesita una heterosexualidad estable y de oposición […]. Instituir una heterosexualidad obligatoria y naturalizada requiere y reglamenta al género como una relación

binaria en la que el término masculino se distingue del femenino, y esta diferenciación se consigue mediante las prácticas del deseo heterosexual.[8]

Pretendo mostrar que la crítica de Nietzsche al feminismo moderno, unida a su recuperación antimoderna de un enfoque arcaico y dionisíaco de la diferencia sexual, es funcional a la hora de trastocar dicha heterosexualidad normativa. Al mismo tiempo, espero mostrar que esta estrategia «retrospectiva» por parte de Nietzsche no cae en la falacia de presuponer la «idea utópica de una sexualidad liberada de las construcciones heterosexuales, una sexualidad que va más allá del "sexo"».[9] Su discurso sobre el destino que es la singularidad tampoco equivale a un retorno «a la biología como la base de un significado o una sexualidad femenina específica».[10] Sin embargo, es interesante preguntarse si el discurso de Nietzsche sobre la sexualidad se acerca más en espíritu a la propuesta de Butler basada en la deconstrucción performativa del género, de modo que «la repetición de construcciones heterosexuales dentro de las culturas sexuales gay y hetero bien puede ser el punto de partida inevitable de la desnaturalización y la movilización de las categorías de género»,[11] o si, por el contrario, está más cerca de la «revolución en el parentesco» de Gayle Rubin que «erradicaría» el «intercambio de mujeres, cuyas huellas están presentes no solo en la institucionalización actual de la heterosexualidad, sino en las normas psíquicas residuales (la institucionalización de la psique) que castigan y elaboran la sexualidad y la identidad de género en términos heterosexuales».[12] La respuesta a esta pregunta sería más sencilla si supiéramos qué persona estaba destinada a recibir el famoso látigo y a qué uso estaba destinado.[13]

En el primer volumen de su Historia de la sexualidad, Foucault señala lo extraño que resulta, dada la extendida «hipótesis represiva» de Freud, que se haya hablado tanto y tan abiertamente de sexualidad en la época victoriana, a la que también pertenecía Nietzsche. En realidad, para Foucault esta proliferación del discurso sexual delataba el hecho de que el sexo había figurado como la nueva verdad del sujeto y de que había que confesar esta verdad si

se podía decir que el sujeto se conocía a sí mismo. Para Foucault, el psicoanálisis pertenece, en los márgenes, a esta tradición, quizá como forma de confesión que suscitaría la conciencia liberadora de que, después de todo, no había nada, ningún pecado, que confesar. La sexualización fue así la principal forma adoptada por la voluntad de verdad para constituir a los individuos como sujetos.

En los siguientes volúmenes de Historia de la sexualidad, Foucault traza la arqueología de este enfoque confesional de la verdad a través de las prácticas pastorales cristianas primitivas hasta las formas grecorromanas de autoexamen, todas ellas basadas en última instancia en fundamentos socráticos. Solo en sus últimas conferencias del Collège de France elaboró Foucault un concepto alternativo o contrario a la idea de la confesión, a saber, el concepto de parrhesia, el decir la verdad ante el poder. Como ya he indicado, para Foucault la forma más radical de parrhesia era la que practicaban los cínicos. Sin embargo, Foucault no sigue el camino inverso desde la parrhesia cínica hasta la sexualidad, excepto en sus intervenciones extraacadémicas en la política sexual de su época y, en particular, mediante la teorización de lo que hoy bien podríamos llamar «formas de vida» queer.[14] En lo que sigue intento argumentar que, si Foucault hubiera vuelto sobre sus pasos hasta la época victoriana, podría haber reconocido en Nietzsche un enfoque particularmente cínico de la sexualidad. Así, mi aproximación en este capítulo al discurso de Nietzsche sobre las mujeres, los hombres y la sexualidad se centrará en la relación entre la Redlichkeit (el término de Nietzsche para la parrhesia) y el discurso de la sexualidad.

Solo hacia el final del primer volumen de Historia de la sexualidad revela Foucault la razón por la que surge el dispositivo de la sexualidad: dicho surgimiento está motivado por la biopolítica, es decir, por una transformación del poder que veía en la vida biológica su objeto predilecto. Puesto que el sexo se había confirmado, en el pensamiento biológico del siglo XIX, como el manantial de la vida, y la reproducción social significaba ante todo la reproducción de la especie, era evidente que la sexualidad, al encontrarse en la encrucijada de la naturaleza y la sociedad, se convertiría en el instrumento decisivo de la biopolítica moderna.[15] El discurso de Nietzsche sobre la sexualidad debe situarse en el

contexto biopolítico más amplio del siglo XIX, con el descubrimiento simultáneo de la sexualidad de la naturaleza y el carácter social de la sexualidad. Como muestra Riedel, el descubrimiento de la dualidad heterosexual (Zwiegeschlechtlichkeit) de la vida se sitúa en el centro del concepto biológico de naturaleza en el siglo XIX: «Alrededor de 1900, quien quiera hablar de naturaleza —ya sea en biología, filosofía o literatura— debe hablar de sexualidad».[16] Desde este punto de vista, la sexualización de la naturaleza es un rasgo distintivo de la antropología filosófica y literaria de esta época, por lo que también queda reflejada, adaptada y adoptada en el discurso de Nietzsche sobre el homo natura. Del mismo modo, otro rasgo distintivo del discurso decimonónico sobre la sexualidad es la aparición de teorías de la sociedad que se basan en la división sexual del trabajo.[17] Según Sommer, Nietzsche era consciente de aquellos pensadores políticos contemporáneos que encontraban en la pulsión sexual el fundamento de la sociedad.[18] En este capítulo sostengo que Nietzsche retoma y responde tanto a la sexualización de la naturaleza como a la socialización de la sexualidad de una manera conscientemente biopolítica a través de su pensamiento sobre los antiguos griegos y, concretamente, de su descubrimiento de lo dionisíaco. Roberto Esposito ofrece una interesante hipótesis sobre el modo en que el enfoque de Nietzsche acerca de lo dionisíaco encaja con la situación biopolítica en la que la sexualidad, según la hipótesis de Foucault, desempeña un papel crucial. Para Esposito, Nietzsche critica el incipiente liberalismo del siglo XIX —y en el caso de la sexualidad, esta crítica apunta a la exigencia de igualdad de derechos entre hombres y mujeres— porque los entiende como un modo de aumentar la «inmunidad» o el «aseguramiento» de los individuos frente al propio lazo social o común. Según esta hipótesis, el giro de Nietzsche hacia la voluntad de poder y hacia lo dionisíaco es un momento paradójico de «hiperinmunidad» en el que la sociedad está llamada a protegerse contra un exceso de protección (a nivel individual). Ello conduce a la radicalización de la biopolítica de Nietzsche de una manera sexista y racista según la cual la «vida» solo puede ser aumentada a través de un proceso de «selección» entre las formas superiores e inferiores de vida, es decir, solo mediante la eliminación de las barreras legales y políticas igualitarias y liberales que protegen a los individuos de la misma manera.[19] En lo que sigue, sugiero una

lectura alternativa, más afirmativa, de la biopolítica en Nietzsche en relación con su discurso sobre la sexualidad y lo dionisíaco ejemplificado, de nuevo, por la forma de vida cínica.

Homo natura y feminismo

El conjunto de aforismos 231-239 de Más allá del bien y del mal, que sigue inmediatamente a la referencia que Nietzsche hace al homo natura, contiene sus famosas y controvertidas afirmaciones sobre «la mujer como tal» o «la mujer en sí» y el «problema básico "varón y mujer"». Estos textos suelen dejarse de lado como un tema aparte que únicamente se relaciona de forma contingente con su pensamiento sobre la naturaleza humana y sobre la tarea de la renaturalización.[20] En contraste con las lecturas existentes de Más allá del bien y del mal, sostengo que la búsqueda de Nietzsche del tema del homo natura no termina con el aforismo 230. En su lugar, los aforismos 231-239 de Más allá del bien y del mal introducen la sexualidad como un tercer elemento en la relación entre el ser humano (homo) y la naturaleza (natura) que es crucial para la transformación de la civilización humana en una humanidad más natural y genuina. Esta dimensión político-cultural del pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana no ha recibido hasta ahora atención suficiente por parte de la crítica, que o bien ha estado excesivamente preocupada por la cuestión del naturalismo científico en la filosofía de Nietzsche, o bien lo ha estado por acusarle o defenderle de los señalamientos sobre su misoginia.[21]

Para entender cómo se relaciona el homo natura (MBM 230) con el problemático campo de la sexualidad (MBM 231-239), tenemos que examinar más detenidamente el aforismo 231. Dicho aforismo funciona al mismo tiempo como puente entre la cuestión del homo natura y la cuestión de la sexualidad y como transición desde la discusión sobre la naturaleza del ser humano al tratamiento de la naturaleza del individuo.[22] En el aforismo 231, Nietzsche introduce la idea de «una roca granítica de fatum [hado] espiritual», algo inmutable y no transformable, «en el fondo (da unten) de nosotros», que define intrínsecamente la naturaleza y el destino de todos y cada uno de los individuos. La crítica suele asociar esta referencia a la «roca granítica de fatum [hado] espiritual» con algún aspecto del

sexo o la sexualidad que, de algún modo, es anterior a cualquier construcción social o simbólica del género. En las interpretaciones feministas de Nietzsche, este texto, entre otros, ha producido un debate sobre la cuestión de si Nietzsche es esencialista o antiesencialista con respecto a la naturaleza humana y la sexualidad.

En su exhaustivo tratamiento de Nietzsche's Women, Carol Diethe establece una comparación entre la descripción que hacen Rousseau y Nietzsche de la «sexualidad femenina como manipuladora»:

Es indudable que existe una gran diferencia entre la versión rousseauniana de la naturaleza de la mujer, en la que la mujer ideal se construye como «el mejor yo del hombre» y se erige como prototipo del eterno femenino de Goethe, y la noción nietzscheana de la mujer depredadora impulsada por la «voluntad de embarazo». Sin embargo, ambos parten de la premisa de que existe una «naturaleza» femenina como algo separado que puede ser analizado sin recurrir a factores sociales.[23]

Diethe reconoce que Nietzsche rompió con la «negación de la sexualidad de la mujer respetable» imperante en la sociedad guillermina al declarar que «las mujeres deben disfrutar y disfrutaron del acto sexual tanto como los hombres».[24] También aprecia que algunos de los comentarios más abiertamente misóginos de Nietzsche se refieren a las mujeres de «sociedad» que compiten en el «mercado matrimonial», como se evidencia en el aforismo 237 de Más allá del bien y del mal.[25] Sin embargo, afirma que este «otro Nietzsche, el hombre que ve a las mujeres injustamente tratadas e intercede en su favor», se ve eclipsado por la adhesión de Nietzsche a la «visión de Schopenhauer de la relación sexual como una manifestación de la Willem zum Leben (voluntad de vida)» que acaba determinando sus opiniones sobre «la sexualidad de la mujer como inextricable e ineluctablemente ligada a la crianza de los hijos».[26] De nuevo, su punto de vista es que «la decidida negativa de Nietzsche a tener en cuenta los factores sociales que llevaron el debate sobre el género "más allá del látigo" hace que cualquier

discusión sobre la naturaleza inherentemente distinta de la mujer (un concepto que, en cualquier caso, este autor rechaza enérgicamente) esté sesgada desde el principio».[27] Diethe asume, sin lugar a dudas, que la «sexualidad femenina» está ligada en Nietzsche a una concepción inmutable de la naturaleza humana que es impermeable a la transformación social.

Otras estudiosas que analizan a Nietzsche desde una perspectiva feminista, sin embargo, ven en la crítica de Nietzsche a la «cuestión de la mujer» de su época un sesgo decididamente antiesencialista. Tirrel, por ejemplo, sostiene que: «está claro que Nietzsche no consideraba el dualismo sexual como un hecho inalterable del mundo».[28] Ella interpreta la predicción nietzscheana según la cual «en los tres o cuatro países civilizados de Europa podrá hacerse de las mujeres, mediante algunos siglos de educación, todo lo que se quiera, incluso convertirlas en hombres, por supuesto no en el sentido sexual (geschlechtlichen Sinne) pero sí en todos los demás aspectos» (HH 425)[29] como un signo de su antiesencialismo, ya que, desde la perspectiva del esencialismo, tal transformación de género sería imposible.[30] Sin embargo, lo que Tirrel echa en falta en Nietzsche son «las complejidades de las cuestiones de poder asociadas al dualismo sexual que define la categoría "mujer"».[31] Del mismo modo, contra las típicas lecturas de Nietzsche como «esencialista, opositor a los derechos de la mujer, entusiasta de la virtud masculina y defensor de la dominación de los hombres»,[32] Higgins sostiene que «La gaya ciencia ofrece una introducción en la teoría de género realmente apasionante».[33] Reconoce que aunque Nietzsche puede ser un «funcionalista biológico, no es un determinista biológico»:[34] Incluso si todavía permanece enrocado en la idea del binarismo heterosexual (una cuestión que es en sí misma discutible), su sugerencia de que hay muchos tipos de mujeres con interpretaciones psicológicas diferentes de la realidad inicia una exploración de posibilidades».[35]

Independientemente de si están o no de acuerdo con la posibilidad de que los cambios de género sean provocados por prácticas sociales en el marco de la teoría nietzscheana, las intérpretes feministas comparten el supuesto común de que sus discursos sobre la diferencia sexual están ligados a la invariabilidad de la naturaleza. El problema radica en la creencia de que Nietzsche

estaría distinguiendo nítidamente entre sexo y género, es decir, entre el «potencial biológico para desempeñar un papel en lugar de otro en la reproducción» y «los papeles contingentemente asignados que una sociedad atribuye a quienes son biológicamente hombre o mujer».[36] Tal distinción puede ayudar a mostrar que «Nietzsche insta a sus lectores a reconocer la contingencia de los roles de género y a considerar la conveniencia de cambiarlos».[37]

Con todo, al mantener una distinción estándar entre sexualidad (fija) y género (construido), este tipo de interpretación no plantea ningún problema para el tipo de lectura de Más allá del bien y del mal que propone Laurence Lampert, quien sostiene que «la roca granítica de fatum espiritual» es una referencia al «sexo» del individuo, al «hecho» de que uno nazca hombre o mujer, y de que este dualismo en la naturaleza del individuo está subordinado a la lógica superior de la preservación de la vida de la especie humana a través de la reproducción sexuada.[38] Bajo la bandera de la «sexualidad», este punto de vista anticipa una concepción esencialista de la naturaleza que tiene la sexualidad como ese rasgo de la vida humana que no se puede ni formar ni transformar. Desde esta perspectiva, la sexualidad es aquello que impide que el individuo se altere radicalmente a sí mismo. Por el contrario, mi objetivo en este capítulo es, precisamente, cuestionar este supuesto, que encontramos en las lecturas feministas de Nietzsche, según el cual la diferencia sexual, en contraposición al género, bloquea o escapa a la transformación social. Más bien, el recurso al antiesencialismo del homo natura y su relación con la diferencia sexual prepara el terreno para la transformación de la sexualidad y el género. En mi opinión, la concepción nietzscheana de la naturaleza es transformadora, y la sexualidad desempeña un papel decisivo en la renaturalización del ser humano y en su transformación hacia una humanidad más natural.

El pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana ocupa un lugar central en el capítulo séptimo de Más allá del bien y del mal, titulado «Nuestras virtudes». Este es el mismo capítulo en el que Diethe se basa para decir que Nietzsche «defiende la posición de la mujer como una cabeza hueca dependiente».[39] En este capítulo, Nietzsche establece el tono para una renovación cultural de Europa que contrarrestaría el proceso de la Ilustración liberal en curso al

plantear la cuestión de qué virtudes, si las hay, serían necesarias para realizar una transición (Übergang) hacia una moral más allá del bien y del mal.[40] En «Nuestras virtudes», Nietzsche sugiere que la renaturalización (Vernatürlichung) del ser humano es el primer paso hacia esa renovación cultural. Además, la renaturalización es una tarea que requiere probidad (Redlichkeit). Ahora bien, la renaturalización tal y como es entendida por Nietzsche implica que la virtud —«suponiendo que ella [la probidad] sea nuestra virtud (Redlichkeit, gesetzt das dies unsere Tugend ist) (MBM 227)—[41] ya no podría concebirse como virtud moral. La Redlichkeit como virtud moral se supera en la transición hacia una moral más allá del bien y del mal. Como tal, la transformación de la virtud y del ser humano es tanto un ir por debajo (Unterganag) como un ir por encima (Übergang) desde lo moral hacia lo extramoral.[42]

La cuestión que Nietzsche tematiza es el papel desempeñado por la «mujer "como tal"» y por el «problema básico del "varón y la mujer"» tanto en el proyecto de la Ilustración como en su contrapropuesta. La idea de la probidad antimoral es elaborada por Nietzsche a propósito de la cuestión de la relación que guardan entre sí la mujer y la verdad, y gira en torno a la cuestión de la sexualidad como «fatum espiritual».[43] Teniendo en cuenta el destacado papel que desempeña la Redlichkeit en el capítulo «Nuestras virtudes», las comentaristas han argumentado que las secciones 231-239 de Más allá del bien y del mal ejemplifican el modo en que Nietzsche concibe la Redlichkeit más allá del bien y del mal, con sus opiniones personales sobre la mujer y sobre la guerra entre los sexos sirviendo como demostración de la Redlichkeit puesta en práctica.[44] Según Acampora y Ansell-Pearson, los aforismos 231-239 de Más allá del bien y del mal muestran a Nietzsche exponiéndose a sí mismo, a su estupidez (Dummheit), «como un aspecto necesario del compromiso del filósofo con la honestidad y con ver las cosas tal y como son: suposiciones, presupuestos, prejuicios, a menudo disfrazados de eterna veritas y perlas de sabiduría».[45] Acampora y Ansell-Pearson toman estas secciones para mostrar el modo en que Nietzsche concibe a los espíritus libres en su práctica de la honestidad, que es «la virtud clave que está tratando de ilustrar en el desenlace del capítulo VII del libro».[46] Este punto de vista culmina en la postura de Maudemarie Clarke,[47] según la cual los aforismos 231-239 tratan

más sobre la verdad de Nietzsche («meine Wahrheiten»), sus estupideces sobre la sexualidad, que sobre «la mujer en sí» (MBM 231).

Aunque estoy de acuerdo con las comentaristas en que la voz de los aforismos 231-239 de Más allá del bien y del mal es la del filósofo en busca de la verdad, es decir, el pensador comprometido con la probidad (redliche Denker) que ha redescubierto el «texto básico» del homo natura, discrepo de la opinión según la cual las estupideces (Dummheiten) de Nietzsche, sus verdades (meine Wahrheiten) sobre la «mujer "como tal"», no guardan relación con su pensamiento sobre la sexualidad y su función en la superación de la moral. Como si el tema de la «mujer en sí» y de la sexualidad pudiera haber sido sustituido por cualquier otro tema con el fin de ilustrar la Redlichkeit como virtud transformadora que conduce a la humanidad más allá del bien y del mal. Como si, para Nietzsche, ser redlich no requiriese nada más que admitir que sus verdades sobre las mujeres son «estúpidas». Por el contrario, sostengo que la superación de la Redlichkeit como virtud moral requiere una afirmación de la sexualidad en cuanto fuerza de la naturaleza que permite la superación y la transformación humana. La sexualidad proporciona la clave del pensamiento de Nietzsche sobre la Redlichkeit en Más allá del bien y del mal y no al revés.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la sexualidad con la transformación (social y cultural)? Tal y como yo lo entiendo, Nietzsche aborda el motor biopolítico de la transformación social de la naturaleza humana cuando analiza el «problema básico "varón y mujer"» (MBM 238). En el seno de la concepción nietzscheana de lo dionisíaco, la naturaleza se convierte en la negación de la razón y la moral y queda vinculada con una concepción del caos como anarquía y pluralidad irreductible de pulsiones y sexualidad.[48] Al reconocer al ser humano como un ser vivo que está en continuidad con la naturaleza, al negar cualquier diferencia sustancial entre animales y humanos, Nietzsche asocia la tarea de modelar el homo natura bajo el nombre de Dioniso identificando la sexualidad como el lugar predilecto en el que tiene lugar la liberación del individuo moderno con respecto de las ideas occidentales, fundamentalmente cristianas, de la naturaleza humana (MBM 238). Pero para Nietzsche, Dioniso representa también la aceptación de la

sexualidad como vehículo de transformación social representada en la idea homérica de la naturaleza entendida como una «guerra» entre los sexos. Justamente ahí aparecen las relaciones de poder y las respectivas dinámicas de dominación y liberación.

Ya para Nietzsche, el debate sobre lo dionisíaco es decididamente biopolítico: gracias al enfoque dionisíaco de la sexualidad esta es entendida desde el comienzo como entrelazamiento de naturaleza y política. Tal y como fue apreciado de forma clara en los inicios de la Escuela de Frankfurt, y como ha argumentado más recientemente Esposito, la posibilidad de utilizar la crítica de Nietzsche a la «civilización» cristiana burguesa, incluso quizás a la propia dimensión de lo apolíneo, en nombre de una vida dionisíaca liberada, para legitimar una biopolítica-cum-thanatopolítica, era una posibilidad real. Esto fue ya percibido por Alfred Beaumler en su artículo de 1928, «Nietzsche um Bachofen». Baeumler argumenta que la recuperación del matriarcado por parte de Johann Jakob Bachofen, basada en su descubrimiento de la lucha llevada a cabo por las deidades masculinas apolíneas contra las deidades femeninas dionisíacas, pretendía devolver a la conciencia europea un enfoque griego de la sexualidad que problematizara el régimen burgués y cristiano al que estaba sometida.[49] Reconociendo la influencia de Bachofen en la recuperación de Dioniso por parte de Nietzsche, la tesis de Baeumler, sin embargo, es que Nietzsche rechaza en última instancia el punto de vista de Bachofen y la prioridad que concedía a Dioniso sobre la base de no ser este lo suficientemente «viril», dando en cambio prioridad a una concepción griega del «heroísmo» marcial centrado en la categoría de agon. Como es bien sabido, Baeumler se unió posteriormente al movimiento nazi y se convirtió en uno de sus principales ideólogos. Fue un defensor crucial de la apropiación de la filosofía de Nietzsche para la tentativa bélica nazi.[50] Por el contrario, la interpretación que aquí propongo no separa la dimensión del agon del enfoque dionisíaco de la sexualidad y encuentra en este enfoque matriarcal una de las claves que explican por qué la sexualidad en Nietzsche es la clave tanto para la renaturalización del ser humano como para la transformación de las relaciones sociales mediante la superación de las formas de dominación hacia formas más elevadas y libres de sociabilidad y organización política. Para ilustrar este aspecto, este capítulo concluye con algunas ideas preliminares sobre

el imaginario social de Nietzsche y su visión de una cultura y una sociedad futuras que podrían haberse inspirado en la relación que establecían los antiguos cínicos entre sexualidad y parrhesia. En mi opinión, la transición a una moral más allá del bien y del mal se produce con la disociación entre la voluntad de verdad y los ideales morales, concretamente, los falsos ideales sobre la naturaleza humana. Esta disociación fue puesta en práctica por primera vez por los antiguos cínicos a través de la relación que tenían con su corporalidad y su sexualidad como una forma de superar las barreras que la sociedad erige entre la naturaleza y el ser humano. Sugiero que es posible encontrar un precursor del pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza, la sexualidad y la política en los antiguos cínicos.

Sexualidad, naturaleza individual y autoconocimiento

La afirmación del ser humano como un ser natural y vivo, como homo natura, conduce a Nietzsche a indagar, en el aforismo 231 de Más allá del bien y del mal, en la naturaleza del individuo y su búsqueda de autoconocimiento y autotransformación. Conviene recordar, en primer lugar, que el descubrimiento del «texto básico homo natura» no lleva a Nietzsche a postular una antropología, una serie de afirmaciones universales sobre la naturaleza humana; y, en segundo lugar, que no es el punto de partida de una reconstrucción científica o biológica de la vida de la especie humana. Al contrario, Nietzsche lleva a sus lectores al corazón de su propia búsqueda de conocimiento y autoconocimiento, su propio «fatum espiritual»:

Pero en el fondo de nosotros (im Grunde von uns), totalmente «allá abajo (da unten)», hay en verdad algo rebelde a todo aleccionamiento (Unbelehrbares), una roca granítica de fatum [hado] espiritual, de decisión y respuesta predeterminadas (vorherbestimmter Entscheidung und Antwort) a preguntas predeterminadas y elegidas (vorherbestimmte ausgelesene Fragen). En todo problema radical habla un inmodificable (unwandelbares) «esto soy yo»; acerca del varón y de la mujer, por ejemplo, un pensador no puede aprender nada nuevo (umlernen), sino solo aprender hasta el final (auslernen), – solo descubrir hasta el final lo que acerca de esto «está fijo (feststeht)». Muy pronto encontramos ciertas soluciones de problemas que constituyen cabalmente para nosotros una fe sólida; quizá las llamemos en lo sucesivo nuestras «convicciones». Más tarde – vemos en ellas únicamente huellas que nos conducen al conocimiento de nosotros mismos, indicadores que nos señalan el problema que nosotros somos, – o más exactamente, la gran estupidez que nosotros somos, nuestro fatum [hado] espiritual, aquel algo rebelde a todo aleccionamiento (Unbelehrbaren) que está totalmente «allá abajo (da unten)». –

Teniendo en cuenta estas abundantes delicadezas (Artigkeit) que acabo de tener conmigo mismo, acaso me estará permitido enunciar algunas verdades acerca de la «mujer en sí»: suponiendo que se sepa de antemano, a partir de ahora, hasta qué punto son cabalmente nada más que – mis verdades. (MBM 231)[51]

La cuestión de a qué se refiere Nietzsche con «en el fondo de nosotros (im Grunde von uns)», totalmente «allá abajo (da unten)», «una roca granítica de fatum [hado] espiritual» y por qué esta roca granítica de destino espiritual apunta al «problema que nosotros somos, – o más exactamente, la gran estupidez que nosotros somos» ha desconcertado a muchas comentaristas.

Laurence Lampert sugiere que las apreciaciones de Nietzsche sobre «la mujer en sí» son «los pensamientos de un pensador cuya cruel tarea es recuperar el texto básico homo natura y utilizar ese texto recuperado en una guerra contra las ideas modernas».[52] A partir de aquí, Lampert infiere que cuando Nietzsche habla de lo «profundo (da unten)», está hablando de la masculinidad y la feminidad como diferencias que son naturales e inmutables:

Frente a las ideas modernas, la masculinidad y la feminidad son diferencias dadas en lo más profundo, parte de la herencia oculta y no transformable de nuestro pasado animal y humano. Situadas al final de «Nuestras virtudes», estas secciones [aforismos 231-239] sostienen que la idea moderna de igualdad aplicada a lo masculino y lo femenino se imprime sobre el texto básico de la herencia de las especies.[53]

Según Lampert, las secciones sobre «el hombre y la mujer» continúan con el tema principal de la sección 230, que trata de las dos voluntades opuestas del espíritu. Esta continuidad parece respaldar la opinión de Lampert de que Nietzsche es un esencialista con respecto a la naturaleza humana, en la cual la sexualidad no solo se erige como marcador de la diferencia entre «varón y mujer»,

sino también como el impulso último que define la vida de la especie humana.

Lampert sostiene que la voluntad fundamental del espíritu trasciende el género:

El tema final de este capítulo [«Nuestras virtudes»], la guerra entre los sexos, expresa en las divisiones naturales del género las dos inclinaciones de la mente, la voluntad fundamental de la mente de crear y sostener superficies artísticas y la voluntad renegada de penetrar hasta la verdadera profundidad.[54] La posición de Nietzsche con respecto a los sexos sería entonces ontológica y epistemológica en sus mismas raíces; las artes cosméticas o femeninas contrastan y están inevitablemente en guerra con la penetración voluntaria de las superficies por parte del intelecto.[55]

A diferencia de Lampert, yo no interpreto el «en el fondo (da unten)» de Nietzsche como una referencia a la «verdad más básica de la diferencia sexual», de la «masculinidad y la feminidad» como «diferencias dadas en el fondo».[56] Lampert equipara erróneamente la «roca granítica de fatum [hado] espiritual» con la diferencia sexual, como si lo que Nietzsche quisiera decir es que el destino espiritual de cada individuo no es más que un hecho biológico, mientras que él afirma claramente que este destino está dado en función de una «decisión y respuesta predeterminadas (vorherbestimmter Entscheidung und Antwort) a preguntas predeterminadas y elegidas (vorherbestimmte ausgelesene Fragen)» (MBM 231).

Nótese que en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, Nietzsche introduce la idea de una «voluntad fundamental del espíritu (Grundwillen des Geistes)» y que la define como una tensión entre dos pulsiones opuestas y antagónicas. Por un lado, está la voluntad de apropiarse de lo ajeno y hacerlo propio con vistas al crecimiento y a un sentimiento de aumento de fuerza; y, por otro lado, está la voluntad de olvido, una obturación decisiva del propio horizonte y una afirmación de la ignorancia (MBM 230).

Nietzsche prosigue diciendo que esta última se entiende mejor como «voluntad de apariencia (Schein), de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie» e introduce la «tendencia del hombre de conocimiento (Hang des Erkennenden)», otra palabra para la voluntad de verdad, como un impulso contrapuesto a «tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical (die Dinge tief, vielfach, gründlich nimmt und nehmen will): especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales (Grausamkeit des intellektuellen Gewissens und Geschmacks)» (MBM 230).[57] En mi opinión, Lampert interpreta erróneamente la voluntad fundamental de la mente como una tensión entre dos pulsiones opuestas y antagónicas, es decir, como un antagonismo entre la pulsión de ignorancia y la pulsión por el conocimiento. Sin embargo, Nietzsche compara la voluntad fundamental de la mente con el metabolismo del estómago: desgarrado entre la pulsión de crecer (apropiarse de lo otro, de lo ajeno, y hacerlo propio) y la pulsión de protegerse frente a lo que no puede digerir (obturar el horizonte y preservarse frente a lo otro). En ese sentido, la voluntad fundamental de la mente se ha comparado con la voluntad de poder, que Nietzsche introduce en el aforismo 229 de Más allá del bien y del mal.

Sobre el trasfondo de la vida como voluntad de poder, la voluntad de verdad, la «tendencia del hombre de conocimiento (Erkennende)» parece antinatural y ciertamente opuesta a la vida. Ante esta aparente contradicción, Nietzsche se afana en demostrar que la filosofía no es antinatural y afirma que en la base de la voluntad de verdad se encuentra la crueldad del animal: «en todo querer-conocer (Erkennen-Wollen) hay ya una gota de crueldad» (MBM 229).[58] Desde la perspectiva de la afirmación nietzscheana de la animalidad y de la productividad cultural de la crueldad, el descontento de la civilización humana no surge de la voluntad per se, sino de una voluntad de verdad que se encuentra bajo el imperio de la moral (y de las ideas modernas) en la medida en que estas últimas reflejan una negación de las fuerzas culturales (transformadoras) de la naturaleza y de la animalidad. En este sentido, Nietzsche aboga por una renaturalización de la filosofía que libere la voluntad de verdad de la moral. Esta última queda ejemplificada en la probidad (Redlichkeit) del pensador que confirma que en la base de todo conocimiento se encuentra la

crueldad del animal (MBM 229).

Desde la perspectiva de la crítica de la moral de Nietzsche, el aforismo 231 se encarga, en primer lugar, de la cuestión de qué significa para la filosofía el descubrimiento del texto básico homo natura o, dicho de otro modo, qué significa filosofar más allá del bien y del mal. Del mismo modo que en el aforismo 229, en el que Nietzsche recuerda a sus lectores el pasado animal del ser humano, el «animal salvaje y cruel (wilde grausame Thier)» (MBM 229),[59] que se encuentra en el comienzo de la cultura, el aforismo 231 comienza situando de nuevo al ser humano entre la vida animal y vegetal. Este aforismo subraya la continuidad entre la naturaleza y el ser humano y nos remite de nuevo al cuerpo (humano) y a su metabolismo: «El aprender nos transforma, hace lo que hace todo alimento, el cual no se limita tampoco a "mantener": como sabe el fisiólogo» (MBM 231).[60] Nietzsche compara la búsqueda del conocimiento con la búsqueda de la nutrición y explica que el aprendizaje humano es un proceso transformador que se remonta a la fisiología de la vida vegetativa. Enfrentado al «texto básico homo natura», Nietzsche se pregunta nuevamente qué es el ser humano y qué significa filosóficamente que el ser humano se descubra a sí mismo como un ser vivo, un animal, un organismo.[61] Como tal, la afirmación del «texto básico homo natura» plantea inevitablemente la pregunta por la sexualidad: «el problema básico (Grundproblem) "varón y mujer"» (MBM 238).[62] Ahora bien, antes de que podamos abordar este problema, tenemos que abordar la pregunta por el modo en que la naturaleza se relaciona con la transformación y preguntarnos si el conocimiento y la búsqueda de la verdad fomentan la autotransformación humana.

Nietzsche persigue el tipo de conocimiento que «nos transforma (verwandelt uns)». Sin embargo, parece sugerir a renglón seguido que hay algo «en el fondo (im Grunde) de nosotros, totalmente "allá abajo (da unten)"» que está predeterminado (vorherbestimmt), que es inenseñable (unbelehrbar) e inmutable (unwandelbar), algo que está asentado y asegurado (feststeht): una roca granítica de fatum espiritual que es inaccesible y queda fuera del proceso de autotransformación (MBM 231). De forma extraña, Nietzsche empareja los términos que describen la inaccesibilidad de la naturaleza humana —«predeterminada (vorherbestimmt)»,

«inenseñable (unbelehrbar)», «inmutable (unwandelbar)» y «fija (fest)»— con términos que sugieren lo contrario, a saber, la fluidez y mutabilidad de la naturaleza humana. Habla de «decisión y respuesta (Entscheidung und Antwort)», «preguntas elegidas (ausgelesenen Fragen)», «soluciones a problemas (Lösungen von Problemen)», «pasos hacia el autoconocimiento (Fusstapfen zur Selbst-Erkenntnis)» y «señales del problema que somos (Wegweiser zum Problem das wir sind)». Todos estos términos sugieren que la vida filosófica es una vida de devenir y superación, de indagación abierta y búsqueda de conocimiento, un viaje de continuo autodescubrimiento en el que «la pregunta ¿quiénes somos? se responde perpetuamente y, sin embargo, permanece también perpetuamente abierta».[63]

Lo predeterminado, inenseñable, inmutable y fijo en la descripción que Nietzsche hace de la naturaleza individual no hace referencia a la esencia de la naturaleza humana. En su lugar, el descubrimiento del homo natura viene de la mano de la afirmación de los límites del conocimiento. El problema de la naturaleza es que, aunque nos pertenezca y nos defina consustancialmente, es algo que nunca podremos agotar, comprender y hacer completamente nuestro: «seguimos siendo por fuerza extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, por fuerza nos confundimos, para nosotros rige por siempre jamás el principio de que "lo que más lejos le queda a cada uno es él mismo", – respecto de nosotros no somos "los que conocemos"...» (GM 1).[64] Por eso, en la búsqueda del conocimiento, aprendemos por la vía del error, con soluciones y respuestas provisionales —«convicciones»— que nos orientan hacia lo que no somos. Porque, en sentido estricto, no hay nada que podamos aprender sobre quiénes somos. Aquí, como afirma Nietzsche, el pensador solo puede «aprender hasta el final», literalmente salir del aprendizaje (auslernen), y poner fin a su lucha por el conocimiento (zu Ende entdecken) (MBM 231). En este punto, el proceso de aprendizaje se topa con una piedra, de ahí quizá la referencia a la roca granítica. La voluntad de verdad y su búsqueda del conocimiento solamente nos llevan hasta cierto punto en la búsqueda de la (auto)transformación y la renovación cultural. En última instancia, la transformación (umlernen) requiere el desaprendizaje (auslernen): la razón debe detenerse y reconocer que, al final, como señala Nietzsche, todos los logros culturales son

logros de la naturaleza (CH). No son obra de la razón, sino de la naturaleza:

> [...] en última instancia, todo pensamiento depende de algo imposible de enseñar «en el fondo», de una estupidez fundamental: parece que la naturaleza del individuo, la naturaleza individual, ideas no evidentes y universalmente válidas, son el fundamento de toda comprensión o conocimiento valioso.[65]

Los límites de la razón y el reconocimiento de la fuerza cultural de la naturaleza recuerdan la distinción de Nietzsche entre romanos y griegos y su afirmación de que no aprendió, estrictamente hablando, nada de los griegos: son «demasiado fluidos», «demasiado inaccesibles» (CI «Antiguos»).[66] Tal vez, lo que Nietzsche aprendió de los griegos es que, ante la sobreabundancia y la riqueza de la naturaleza, necesitamos «auslernen (salir del aprendizaje)». La auténtica transformación no requiere un movimiento de vuelta a la naturaleza, sino un movimiento hacia la naturaleza, hacia una naturalidad recién descubierta. Significa, como ha dicho Annemarie Pieper, que se entienda «toda la naturaleza no desde la perspectiva de la autocomprensión humana, sino al contrario, la naturaleza humana desde la perspectiva de la riqueza de la naturaleza no humana».[67] Cuando Nietzsche entrecomilla las frases «la mujer en sí» y «en el fondo», estas no funcionan ni como referencia a la diferencia sexual fundamental entre hombre y mujer ni al «texto básico de la herencia de las especies», como sostiene Lampert.[68] Más bien, Nietzsche habla desde la perspectiva de una voluntad de verdad que se ha desprendido de los grilletes de la moral y la razón: «acerca del varón y de la mujer, por ejemplo, un pensador no puede aprender nada nuevo (umlernen), sino solo aprender hasta el final (auslernen), – solo descubrir hasta el final lo que acerca de esto "está fijo (feststeht)"» (MBM 231).[69] Nietzsche reconoce su propia estupidez, el punto en el que solo puede abandonar del aprendizaje, no solo como un límite de la razón y la moral, sino también como una apertura hacia el imaginario de la naturaleza que permite al individuo imaginar y reimaginar continuamente, crear y recrear su propia naturaleza individual, incluida su sexualidad.

«La mujer en sí», probidad y crítica de la Ilustración

Si el descubrimiento del homo natura marca el fin de la filosofía como búsqueda de la verdad absoluta, entonces, como señala Karl Löwith, este descubrimiento también provee de un nuevo comienzo, a saber, el surgimiento de la verdad como probidad, Redlichkeit. A diferencia de las lecturas de Más allá del bien y del mal que tratan el pensamiento de Nietzsche sobre la Redlichkeit como un pensamiento separado de su concepción de la sexualidad o que entienden el pensamiento de Nietzsche sobre la «mujer en sí» y el «problema del varón y la mujer» como un ejemplo de Redlichkeit,[70] yo sostengo que el surgimiento de la verdad como Redlichkeit se produce a través de la afirmación del ser humano como ser sexual. Esto es cierto en dos sentidos diferentes: desde la perspectiva de Foucault, la historia de la «voluntad de verdad» ha estado marcada por su procedencia de las prácticas pastorales de autoexamen y confesión tal y como ha ilustrado en los volúmenes de Historia de la sexualidad. Sin embargo, estas prácticas pastorales se basaban en la creencia en la separación radical del ser humano de su naturaleza animal y vegetal, así como en una construcción de la sexualidad vinculada con dicha creencia en la que la sexualidad aparece como objeto de gobierno de las almas, como regulación disciplinaria y biopolítica de las pulsiones. Para Nietzsche, la verdad como Redlichkeit pretende deshacer esta procedencia cristiana. El proyecto de la probidad requiere un enfoque completamente distinto de la sexualidad y de su función en la constitución de la naturaleza humana. En otras palabras, la sexualidad proporciona la clave para la comprensión nietzscheana de la Redlichkeit.

Del mismo modo que el descubrimiento del «texto básico homo natura» no conduce a Nietzsche a postular una antropología, una serie de afirmaciones de validez universal sobre la naturaleza humana, ni le lleva a una reconstrucción científica o biológica de la vida de la especie humana, tampoco su pensamiento sobre la sexualidad está determinado por el descubrimiento de que «acerca

del varón y de la mujer, por ejemplo, un pensador no puede aprender nada nuevo (umlernen), sino solo aprender hasta el final (auslernen), – solo descubrir hasta el final lo que acerca de esto "está fijo (feststeht)"» (MBM 231).[71] En Nietzsche, la «verdad» que emerge del campo problemático de la diferencia sexual (a la que se refiere con la irónica expresión «la mujer en sí») no es, por lo tanto, una verdad abstracta o anónima, sino que refleja el pensamiento de cada individuo, razón por la cual Nietzsche habla de «mis verdades» (MBM 231).[72]

Según Jacques Derrida, la referencia a «mis verdades» indica que

no son verdad, ya que son múltiples, multicolores, contradictorias. No hay por tanto una verdad en sí, sino que además, incluso para mí, de mí, la verdad es plural. […] No hay por tanto una verdad en sí de la diferencia sexual en sí, de la mujer o del hombre.[73]

Pero ¿a qué se debe que no haya verdades absolutas y universales en singular, sino siempre verdades personalizadas en plural («mis»)? [74] Según lo explica Derrida,

todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual [...] todos tienen como vector lo que podría llamarse el juicio o la propiedad (apropiación, expropiación, detentación, detentación posesiva, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.) [...] Parecía que, según una regla que ya estaba formalizada, la mujer es mujer en tanto que da, cede y se cede, mientras que el hombre retiene, toma, posee y se apodera, pero, por el contrario, en el darse la mujer cede-como [se da-para] disimular y asegurarse el dominio posesivo […]. El hombre y la mujer intercambian sus lugares, intercambian sus máscaras hasta el infinito.[75]

En otras palabras, Derrida aprecia en la discusión de Nietzsche

sobre la mujer «como tal» y sobre la diferencia sexual el descubrimiento de la «operación sexual» de «propiedad», de convertir cualquier cosa en «sí misma», en eso a lo que más tarde llamará «ipseidad», y el descubrimiento de la ruina de cualquier ipseidad por su différance constitutiva o alteridad inapropiable. Pero, en esta lectura, «mis verdades» no pueden ser eso que dicen ser, «mías», propias de mí por oposición a los demás. Esas «mis verdades» de Nietzsche sobre «la mujer en sí» delatan una relación con la «naturaleza» impropia que es común a todos los seres humanos.

Dado que, en la mayor parte de las lecturas de Nietzsche, las interpretaciones de estos pasajes no atienden a las sugerencias de Derrida, acaban por subjetivizar la cuestión de la mujer. De este modo, Sommer sugiere que el «preámbulo de la subjetividad» de Nietzsche, la declarada personalización de sus verdades al comienzo de la sección (MBM 231), reflejan las propias opiniones de Nietzsche sobre el tema de la mujer. Sommer señala que las opiniones de Nietzsche sobre las mujeres son inseparables de su «autoexpresión (Selbstdarstellung)», que es de tipo poético.[76] Yo añadiría que también hay una dimensión performativa en las «verdades» de Nietzsche sobre las mujeres que es de tipo político y que es además astuta en cuanto a las relaciones de poder que aparecen en el juego de máscaras de diferentes personas y roles de género.[77] La referencia de Nietzsche a la «mujer en sí» debe leerse como una referencia polémica al Ding an sich de Kant.[78] A diferencia de la filosofía crítica de Kant, las iniciativas críticas de Nietzsche aparecen referenciadas entre comillas: son decididamente subjetivas y perspectivistas y reflejan verdades humanas, demasiado humanas, de Nietzsche sobre las mujeres. Van Tongeren añade que esta polémica contra Kant se extiende también a la perspectiva que Nietzsche tiene sobre la virtud. La virtud en Nietzsche es siempre una virtud individual y no un deber que pueda universalizarse como en Kant.

A pesar de que estoy de acuerdo con Sommer y van Tongeren en lo referente a los desacuerdos de Nietzsche con Kant, el empleo irónico que Nietzsche hace del «an sich» en relación con la cuestión de la mujer también puede estar dirigido contra el pensamiento sobre la sexualidad sostenido por Kant en su antropología. Allí, Kant

subsume «el carácter del sexo» a aquello que «haya sido el fin de la naturaleza al instituir la feminidad»,[79] que es, en realidad, un objetivo doble. En primer lugar, la naturaleza persigue su fin de preservar la especie a través de una diferenciación sexual del género de modo tal que las mujeres son por naturaleza más débiles, «debilidad por la que este sexo requiere justamente al masculino a que le proteja». En segundo lugar, el objetivo de la naturaleza es también «la cultura social y el refinamiento de la sociedad por la feminidad». Para logar este objetivo, la naturaleza hizo «a este sexo el dominador del masculino por su finura y elocuencia en el lenguaje y en los gestos» de tal manera que su pretensión de «un trato suave y cortés por parte del [sexo] masculino» lo lleva «si no precisamente a la moralidad misma, al menos a lo que es su vestido, el decoro culto».[80] El hecho de que Nietzsche reúna una probidad antimoral con respecto al propósito real de los valores morales junto con una discusión de la «operación de espolear»,[81] que Nietzsche pone en funcionamiento a través de la cuestión de la «mujer en sí», desgarra este «vestido» de decencia moral, de «decoro culto». Mientras que Kant naturaliza la diferencia sexual en aras de la educación pragmática de la humanidad, Nietzsche sexualiza la naturaleza de la humanidad para espolearla más allá de sí misma. Mientras que las referencias de Kant a la sexualidad del ser humano se insertan en el proyecto más amplio de su antropología, en Nietzsche la sexualidad descentra las construcciones antropológicas de la naturaleza humana. Esta es la razón, en mi opinión, por la cual la pluralización de las verdades singulares es inseparable para Nietzsche de la renaturalización de la filosofía como devenir de la Redlichkeit. El descubrimiento del homo natura y la afirmación del ser humano como ser sexuado tiene, por tanto, serias implicaciones para nuestra comprensión de la filosofía y de la voluntad de verdad.

En mi opinión, la pluralización de las verdades singulares tematizada por la lectura de Derrida es un resultado directo de la naturalización de la filosofía por parte de Nietzsche y de su afirmación de la sexualidad. Esto puede explicar por qué, en el aforismo 231 de Más allá del bien y del mal, Nietzsche sitúa la singularidad o el fatum espiritual del individuo en el cuerpo, en contraposición a la mente. Más concretamente, la «roca granítica del fatum espiritual» se localiza «totalmente allá abajo (da unten)», en lo más profundo, en la vida vegetativa, es decir, en aquel aspecto

de la vida que es conocido por su capacidad de metamorfosis, reproducción y crecimiento, en el sentido en el que se abordó en el capítulo 3. El pensador comprometido con la probidad reconoce que la transformación y la generación futura dependen de encontrar el alimento adecuado (Ernährung), el tipo correcto de conocimiento, y de elegir el terreno y el clima más adecuados para el crecimiento (MBM 231; SE 1; EH).

Según Löwith, la búsqueda de la verdad, entendida como Redlichkeit, queda reflejada en el modo en que la persona que filosofa se compromete con su vida y su pensamiento, vivenciando y experimentando su vida como un compromiso continuo con la búsqueda de un (auto)conocimiento y una autotransformación mayores. Como tal, la verdad como Redlichkeit está situada históricamente y conduce a una inevitable confrontación (Auseinandersetzung) del filósofo con su tiempo. La crítica de Nietzsche a la Ilustración y a la política del género de su tiempo en los aforismos 231-239 de Más allá del bien y del mal ha de ser entendida en el marco de su desacuerdo más general con la cosmovisión cristiana y la concepción de la naturaleza humana que se deduce de ella.

Los aforismos 231-239 reflejan el punto de vista de Nietzsche sobre la sexualidad y el género en oposición a la moral cristiana y su rechazo de la sexualidad. Desde la perspectiva de la crítica de Nietzsche, la Ilustración se erige bajo el imperio de la moral sobre la voluntad de verdad y, como tal, viene acompañada de la negación de la vida y la sexualidad y, en particular, de la sexualidad de la mujer. Nietzsche ve en el ideal ilustrado de la mujer emancipada, en las «tentativas del cientificismo y autodesnudamiento femeninos» (MBM 232),[82] «la vanagloria femenina (weibliche Selbstherrlichkeit)», un síntoma de «corrupción de los instintos» (MBM 233).[83]

Los instintos en cuestión son representados por Nietzsche en términos de «metáforas biológicas: útero del ser, madre eternamente embarazada, vida procreadora».[84] Estas metáforas, más que ser síntomas de la opinión de Nietzsche de que «la mujer está permanentemente motivada sexualmente, pero siempre bajo la finalidad del embarazo»,[85] son más bien indicativos de que lo que

está en juego en la crítica de Nietzsche a la emancipación de la mujer relativa a la igualdad de derechos es su oposición a la naturalización de la diferencia sexual por parte de la Ilustración a través de la sexualización de la naturaleza. Partiendo de la distinción que hace Derrida entre mujeres castradas, castradoras y afirmadoras, Kelly Oliver ofrece una interpretación de lo que Nietzsche puede pretender con su discurso sobre la corrupción (o, dicho con sus términos, la «castración») de los instintos. En su lectura,

la mujer castrada es la feminista que utiliza la voluntad de verdad para mejorar la supervivencia o dominar la vida. La mujer castradora es la artista que utiliza la voluntad de ilusión para afirmar lúdicamente la multiplicidad de la vida o para engañarnos astutamente con el fin de obtener ventajas. La mujer afirmadora representa la voluntad de poder que crea o destruye la vida.[86]

Oliver sostiene que la mujer castrada es la más tiránica porque niega a la mujer y se afirma como hombre. La mujer castradora es la que corre el riesgo de creer en su propia ilusión. Por el contrario, la mujer afirmadora no tiene necesidad alguna de verdad: se afirma sin el hombre y sin logocentrismo.[87] La «mujer dionisíaca se afirma fuera de la metafísica de la verdad. Es la voluntad de poder, la madre original, eternamente embarazada».[88]

Más adelante volveré sobre esta figura de la madre dionisíaca. Por el momento, quiero encargarme de la oposición que pone en juego Nietzsche entre, por un lado, la afirmación de los instintos creativos y procreadores de la mujer, la mujer como fuerza cultural de transformación y creación de futuro y, por otro lado, las mujeres emancipadas que comprometen sus pretensiones de desarrollar una naturaleza singular adoptando los valores de la Ilustración. Nietzsche observa que «la mujer (Weib) quiere llegar a ser independiente (selbstsändig) y para ello comienza ilustrando a los varones acerca de la “mujer en sí”» y ve en ello «uno de los peores progresos (schlimmsten Fortschritten) del afeamiento general de Europa» (MBM 232).[89] La Ilustración conduce al «síntoma

notabilísimo (merkwürdigen Symptom) de la debilitación y el embotamiento (Abstumpfung) crecientes de los más femeninos (allerweiblichsten) de todos los instintos» (MBM 239).[90]

Nietzsche despliega múltiples significados del término «estupidez (Dummheit)» para ilustrar las carencias del falso ideal ilustrado de emancipación. Por el contrario, en el aforismo 231, Nietzsche afirma su propia estupidez como fuente de verdad y productividad cultural, una estupidez que, añado, puede calificarse de animal y femenina. En cambio, en el aforismo 239, la estupidez adquiere el sentido opuesto, es decir, aparece como una referencia a la falta de creatividad en relación con la propia naturaleza que es netamente masculina e inherente al movimiento ilustrado: «Hay estupidez en ese movimiento, una estupidez casi masculina, de la cual una mujer bien constituida (wohlgerathenes Weib) —que es siempre una mujer inteligente (kluges)— tendría que avergonzarse de raíz (von Grund aus)» (MBM 239).[91] Nietzsche hace un llamamiento a las mujeres para que no copien la estupidez de aquellos hombres que se adhieren al ideal de la Ilustración según el cual un mayor conocimiento significa también una mayor libertad: «imitar todas las estupideces de que en Europa está enfermo el "varón", la "masculinidad" europea» (MBM 239).[92]

Cuando Nietzsche afirma que las mujeres deberían avergonzarse de imitar la estupidez de los hombres, no está adoptando una concepción cristiana de vergüenza. Esta última forma parte de esos discursos que enferman a las mujeres: «casi en todas partes se echan a perder los nervios de las mujeres con la más enfermiza y peligrosa de todas las especies de música […] y se las vuelve cada día más histéricas y más incapaces de atender a su primera y última profesión, la de dar a luz hijos vigorosos» (MBM 239).[93] Nietzsche es plenamente consciente de que infundir vergüenza es un medio de dominación. Por eso, se refiere a la idea griega de vergüenza entendida como un antídoto contra la pulsión de conocimiento. Los griegos sabían ignorar, ser estúpidos, detenerse en la superficie, admirar la belleza de la naturaleza en lugar de penetrarla y destruirla: «Se debería respetar más (in Ehren halten) el pudor (Scham) con el que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas y multicolores (bunte) incertezas» (GC «Prefacio» 4).[94]

Este momento de la argumentación de Nietzsche, que es tan dependiente de la idea griega de vergüenza como velo de «la fuerza bruta del vientre de la vida»,[95] ha sido vinculado por intérpretes feministas a la figura mítica de Baubô. Sarah Kofman sostiene que Nietzsche trata de reintroducir una antigua concepción griega de la mujer ejemplificada por la figura de Baubô en el mito de Deméter, que hace que la diosa de la fertilidad vuelva a reír tras la pérdida de su hija Perséfone y se regocije de nuevo en su feminidad.[96] Nietzsche vuelve a dar vida a una antigua idea de naturaleza asociada a la madre tierra y al sufrimiento y sacrificio que conllevan los procesos creativos. Comentando una versión de la historia de Baubô según la cual Deméter solo empieza a reír cuando Baubô «se levanta la falda y muestra sus genitales con el risueño niño Iakchos (otro de los nombres de Dioniso) que tiene la mano bajo su pecho», Sigridur Thorgeirsdottir ha argumentado que:

Es posible que haya algo de transgénero en Baubô […] puede que mostrara partes del cuerpo que no son femeninas, es decir, genitales masculinos. A la luz de todo esto, Baubô y Dioniso son dionisíacos en el sentido de ser deidades que se refieren a la tierra y a la vida como el dar y el recibir, nacimiento y muerte. Sin embargo, también representan una forma de diferencia sexual, ya que Baubô es una mujer y Dioniso es un hombre, a pesar de sus rasgos transgénero. En este sentido, la diferencia sexual no es algo estático, que dote a los sexos de diferencias innatas, sino algo que se va haciendo y que va cambiando.[97]

Nietzsche invita a las mujeres a celebrar su sexualidad, en particular, su capacidad para asegurar el futuro de las próximas generaciones en lugar de imitar la estupidez de los hombres. Desde este punto de vista, las mujeres son a la vez sujeto y objeto de una dialéctica de la Ilustración en la que el deseo de mayor libertad e independencia acaba produciendo mayores formas de dominación. La crítica de Nietzsche a la modernidad y su aspiración por la renovación cultural buscan invertir estos desarrollos modernos. Nietzsche puede ser «el verdadero amigo de las mujeres (rechter Weiberfreund)», aconsejándoles que no se comprometan con la

Ilustración (MBM 232). Por eso, Pieper interpreta las opiniones de Nietzsche sobre la mujer como un estímulo para que las mujeres abracen su sexualidad, capacitándolas para adoptar una postura contra la dominación masculina. Ella sostiene que Nietzsche invita a cada uno de los individuos a decidir

el lugar en el que cada quien traza para sí misma, o para sí mismo, la línea que separa el sexo y el género, y a pensar en formas significativas en las que podamos apoyar nuestras inclinaciones naturales y cambiar las concepciones sociales de la sexualidad, en lugar de enzarzarnos en una lucha infructuosa contra «la roca granítica» de nuestra primera naturaleza.[98]

La lectura de Pieper postula un punto de vista desde el cual la sexualización de la naturaleza hace posible la transformación no solo del género, sino también de la materialidad del sexo, de la diferencia sexual. Sin embargo, este punto de vista sigue identificando la diferencia sexual como una fatalidad de la «primera naturaleza» que puede ser compensada por la «segunda naturaleza» (es decir, la cultura y la sociedad), pero que todavía no se considera la fuente de toda creatividad cultural y social.

Cuando Nietzsche sitúa la diferencia sexual fuera del alcance del conocimiento, no se trata de un aspecto de su llamado esencialismo sobre la diferencia sexual. Más bien, esto expresa su creencia de que la naturaleza singular está fuera del alcance de la civilización y de los procesos educativos:

Ellos quisieran rebajar (herunterbringen) a la mujer hasta la «cultura general» […] Se las quiere «cultivar» aún más y, según se dice, se quiere, mediante la cultura, hacer fuerte al «sexo débil»: como si la historia no enseñase del modo más insistente posible que el «cultivo» del ser humano («Cultivierung» des Menschen) y el debilitamiento – es decir, el debilitamiento, la disgregación, el enfermar de la fuerza de la voluntad (Ankränkelung der

Willenskraft), han marchado siempre juntos, y que las mujeres más poderosas e influyentes del mundo (últimamente, la madre de Napoleón) han debido su poder y su preponderancia (Übergewicht) sobre los varones precisamente a su fuerza de voluntad – ¡y no a los maestros de escuela! (MBM 239)[99]

La idea de que la singularidad se sitúa más allá del alcance de la civilización puede encontrarse ya en Schopenhauer como educador, donde Nietzsche habla del individuo como un ser singular que no tiene comparación (SE 1). En esta obra temprana, Nietzsche sostiene, muy en línea con Emerson, que, si deseamos llegar a ser lo que somos, necesitamos recordar nuestra singularidad irreductible o nuestra naturaleza superior como esa fuerza que nos permite resistir al conformismo de nuestro tiempo. La singularidad irreductible de todos y cada uno de los individuos, no obstante, no constituye la marca de un esencialismo de ningún tipo sobre la naturaleza humana. En su lugar, nuestra naturaleza singular es el reflejo de una fuerza cultural (en este caso, la juventud de una generación) que nos permite superar los errores de la civilización y reimaginar una cultura «más natural» (SE 1).

Nietzsche defiende la educación como una experiencia liberadora y verdaderamente transformadora en la que los individuos abrazan la singularidad como un destino que les obliga a posicionarse y a responsabilizarse de su propio devenir (SE 1). La concepción nietzscheana de la singularidad como destino no es, por tanto, ontológica ni biológica, sino cultural y política. En el caso de la filósofa comprometida con la probidad tal y como Nietzsche la concibe, su naturaleza singular y su destino la obligan a posicionarse públicamente sobre la cuestión de la naturaleza humana. Al fin y al cabo, es a esto a lo que la probidad alude: al valor de decir la verdad de forma pública ante los demás. Redlichkeit (probidad) es, en este sentido, una virtud filosófico-política que Nietzsche sitúa «más allá del bien y del mal» y más allá de las ideologías políticas de su tiempo.

La Ilustración promete una falsa liberación para la mujer; abusa de la idea de respeto a la mujer: «se abusa inmediatamente de este respeto» (MBM 239).[100] Como consecuencia, «la mujer retrocede

(das Weib geht zurück)» (MBM 239).[101] Por el contrario, lo que inspira respeto a la mujer, y a menudo incluso miedo, es su naturaleza, que es más «natural (natürlicher)» que la del hombre:

su elasticidad genuina y astuta, como de animal de presa (echte, raubthierhafte listige Geschmeidigkeit), su garra de tigre bajo el guante, su ingenuidad en el egoísmo, su ineducabilidad (Unerziehbarkeit) y su interno salvajismo, el carácter inaprensible, amplio, errabundo de sus apetitos (Begierden) y virtudes… (MBM 239)[102]

Frente al ideal emancipador de la Ilustración del ser humano como algo diferente y «superior» a la naturaleza, Nietzsche pretende restablecer la alteridad de la naturaleza, en este caso, la naturalidad «más "natural"» de la mujer, como digna de respeto y fuente de renovación cultural.

En este sentido, la sexualización de la naturaleza por parte de Nietzsche desemboca en una discusión sobre la mujer como naturaleza basada en la analogía entre la mujer y el animal. Conviene señalar que esta analogía se apoya en la extraña coincidencia de opuestos: lo salvaje y lo dócil, la libertad y la restricción. De este modo, las mujeres se entienden como un animal «más fino, más frágil, más salvaje, más prodigioso, más dulce, más lleno de alma» que los hombres y, por tanto, «como algo que hay que encerrar para que no se escape volando» (MBM 237).[103] La imagen de las mujeres como animales temibles pero atrapados en las trampas sociales de una forma de civilización patriarcal centrada en el hombre provoca la «piedad» de Nietzsche:

Lo que, pese a todo el miedo, hace tener compasión de ese peligroso y bello gato que es la «mujer»[104] es el hecho de que aparezca más doliente, más vulnerable, más necesitada de amor y más condenada al desengaño que ningún otro animal. Miedo y compasión: con estos sentimientos se ha enfrentado hasta ahora el varón a la mujer,

siempre con un pie ya en la tragedia, la cual desgarra en la medida en que embelesa –. ¿Cómo? ¿Y estará acabando esto ahora? ¿Y se trabaja para desencantar a la mujer (Entzauberung des Weibes ist im Werke)? ¿Aparece lentamente en el horizonte la aburridificación de la mujer? (MBM 239)[105]

Conviene subrayar que la idea de la mujer como naturaleza o naturalidad amenazada por la civilización masculina y la sociedad patriarcal se encuentra ya en Schiller y su concepción sentimental de la naturaleza. Sin embargo, mientras que para Schiller la naturaleza es ética y nos hace más éticos,[106] en Nietzsche la naturaleza se vuelve claramente antimoral. Por eso, como han señalado algunas comentaristas,[107] cuando Nietzsche escribe sobre el «eterno femenino» en referencia a Goethe (MBM 237),[108] sabe, seguramente, que se trata de una mistificación. Van Tongeren considera que el pensamiento de Nietzsche sobre la mujer es extramoral y, como tal, ni aburrido, es decir, moralizante, ni desmitificador, es decir, racionalizador. Según van Tongeren, Nietzsche intenta contrarrestar el aburrimiento como característica integral de la filosofía moral: «Perdóneseme el descubrimiento de que toda la filosofía moral ha sido hasta ahora aburrida» (MBM 228).[109] De igual manera, la renovación cultural de Europa debe contrarrestar el movimiento ilustrado y el sometimiento de la mujer al peligro de la «aburridificación» y la desmitificación (MBM 239). Para van Tongeren, el uso que Nietzsche hace de la burla y la parodia, como ocurre en el aforismo 236 y en los «Siete refranillos sobre las mujeres» (MBM 237), constituye una estrategia contra la desmitificación y la «aburridificación» de la mujer, así como contra los intentos de pintar virtudes morales sobre su naturalidad más natural. La cuestión es si el estilo que aquí exhibe Nietzsche, su burla y su parodia con respecto a la sexualidad humana, no puede ser calificado como claramente cínico.

Sexualidad, biopolítica y transformación social

El aforismo 238 de Más allá del bien y del mal explica que el ataque de Nietzsche a la presunción de la Ilustración moderna en favor de la igualdad, incluida la igualdad entre sexos,[110] se debe a su creencia de que el impulso hacia la igualdad socava «el problema básico "varón y mujer"» al negar «el antagonismo más abismal y la necesidad de una tensión eternamente hostil» (MBM 238).[111]

[…] soñar aquí tal vez con derechos iguales, educación igual, exigencias y obligaciones iguales: esto constituye un signo típico de superficialidad, y a un pensador que en este peligroso lugar haya demostrado ser superficial – ¡superficial de instinto! – […] probablemente será demasiado «corto» para todas las cuestiones básicas (Grundfragen) de la vida, también de la vida futura, y no podrá descender a ninguna profundidad. (MBM 238)[112]

El «problema básico "varón y mujer"» es el último de una serie de problemas básicos que Nietzsche aborda en «Nuestras virtudes», el capítulo séptimo de Más allá del bien y del mal. Este problema concluye la discusión de Nietzsche sobre la naturaleza humana introduciendo un tercer elemento, explícitamente político, en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Plantea la pregunta: ¿qué significa el «problema básico "varón y mujer"» para todos y cada uno de los individuos, para nuestra autocomprensión cultural y respecto de la forma en que nos relacionamos con los demás y nos organizamos políticamente?

Si el enfoque «superficial» a la cuestión de la organización social de la diferencia sexual toma como principio fundamental la idea de la igualdad entre los sexos, Nietzsche afirma que:

[…] un varón que tenga profundidad, tanto en su espíritu como en sus apetitos, […] no puede pensar nunca sobre la mujer más que de manera oriental: tiene que concebir a la mujer como posesión, como propiedad encerrable bajo llave, como algo predestinado a servir y que alcanza su perfección en la servidumbre, – tiene que apoyarse aquí en la inmensa razón de Asia, en la superioridad de instintos de Asia: como lo hicieron antiguamente los griegos, los mejores herederos y discípulos de Asia, quienes, como es sabido, desde Homero hasta los tiempos de Pericles, conforme iba aumentando su cultura y extendiéndose su fuerza, se fueron haciendo también, paso a paso, más rigurosos (strenger) con la mujer, en suma, más orientales. Qué necesario, qué lógico, qué humanamente deseable fue esto: ¡reflexionemos sobre ello en nuestro interior! (MBM 238)[113]

Diethe vincula este pasaje tardío de Nietzsche con su anterior ensayo de 1871, «La mujer griega», donde afirma que «la mujer griega, como madre, debía vivir en la oscuridad, puesto que el impulso político, unido a su fin supremo, así lo exigía. Ella debía vegetar como una planta, en un círculo estrecho, como un símbolo de la sabiduría mundana epicúrea».[114] Para Diethe, esto significa que Nietzsche abogaba por que «la mujer se encerrara en sí misma» y quedara relegada a «un papel doméstico».[115]

En este contexto, parece importante encarar estos pasajes poniéndolos a dialogar tanto con el texto de Rubin sobre la «economía política del sexo» como con las reflexiones de Hannah Arendt sobre el motivo por el cual el sexo y la sexualidad se mantenían en la relativa «oscuridad» del oikos.[116] El pasaje de Nietzsche, con su referencia a las mujeres como una «posesión» «encerrable» en el hogar y «predestinada al servicio», no solo parece referirse a la situación en Grecia, donde el dominio patriarcal estaba fuertemente arraigado y coincidía con la separación más radical entre la dimensión de la polis y el oikos, sino que también contradice la principal transformación de su propia sociedad, que vio a multitud de mujeres abandonar el hogar para unirse al mercado laboral. Y, con todo, precisamente la referencia a Asia, y la

alusión a Grecia como los «mejores herederos y discípulos de Asia», deja abierta la posibilidad de una lectura más compleja de este pasaje. La razón es que el culto a Dioniso, una divinidad asociada a las mujeres y a los siervos/esclavos, es decir, una divinidad de los miembros del hogar, que es idolatrada, sin embargo, fuera del oikos, en los bosques, junto con los animales salvajes, fue tomada de «Oriente» por los griegos. Dadas las posteriores elaboraciones que Nietzsche pone en juego a través de Dioniso y Ariadna como símbolos para su comprensión del «problema básico "varón y mujer"», es posible que en este pasaje Nietzsche esté tensando el arco, el instrumento de Apolo, en una dirección apolínea solo para dejar volar su flecha en la dirección opuesta.

Según Sommer, Nietzsche reflexiona en este pasaje sobre cómo los hombres han tratado a las mujeres en el pasado y plantea la cuestión de cómo los hombres tratarán a las mujeres en el futuro.[117] ¿Seguirán los hombres oprimiendo a las mujeres, tratándolas como pájaros enjaulados, tal y como sugiere la descripción que hace Nietzsche del trato que recibieron en el pasado? ¿O tratarán a las mujeres como iguales, como parece sugerir la descripción que Nietzsche hace de la democratización de la cultura europea? Mientras que Sommer plantea la cuestión de cómo prevé Nietzsche la futura renovación de la cultura y la sociedad europeas desde la perspectiva de los hombres —el Andros, es decir, «tratarán los hombres…», como si las mujeres fueran objetos con los que los hombres se relacionan a voluntad— yo propongo plantear esta cuestión desde la perspectiva de una naturalidad recién descubierta. Desde esta perspectiva, la cuestión es si la vida social puede volver a ser la expresión de la creatividad de la vida natural o, por el contrario, si la vida social seguirá construyendo barreras entre el ser humano (homo) y la naturaleza (natura). Por tanto, sugiero que se aplique una perspectiva biopolítica a este pasaje de modo que la pregunta que plantee sea si la sociedad es un obstáculo a la vida natural o si, por contrario, se convierte en promotora de la productividad cultural de la naturaleza.

Como ha argumentado recientemente Esposito, siguiendo las indicaciones de la analítica del biopoder foucaultiana, la crítica de Nietzsche a la Ilustración sugiere que la sociedad moderna ha erigido una barrera entre el ser humano y la naturaleza protegiendo

e inmunizando al ser humano contra ella.[118] La discusión de Nietzsche sobre la igualdad de derechos sugiere que, en su opinión, la separación del ser humano (la mujer) de la naturaleza, al sacar a la mujer del hogar y llevarla a la esfera pública, puede haber empeorado su situación en la sociedad: «Desde la Revolución francesa el influjo de la mujer ha disminuido en Europa en la medida en que ha crecido en derechos y exigencias» (MBM 239).[119] En lugar de mejorar la posición de la mujer en la sociedad, la igualdad de derechos liberal le ha restado poder al disminuir su influencia. El llamado «progreso (Fortschritt)» de la era moderna ha tenido la consecuencia opuesta para las mujeres. La lógica que aquí se pone en juego es similar a la que encontramos en Tocqueville o en Kierkegaard. Tocqueville sostiene que es precisamente retirándose del proceso político democrático como la religión conserva su mayor autoridad y poder, algo que pierde en el momento en que interviene directamente en la esfera pública.[120] De forma similar, Kierkegaard sostiene que la esfera moderna y democrática es necesariamente niveladora y generadora de resentimiento hacia cualquier cosa elevada o grande.[121] Consecuentemente, cualquiera que desee perseguir algo de gran valor debe hacerlo en secreto o de forma anónima y, en cualquier caso, lejos del resplandor de la esfera pública. Es posible que uno de los elementos implicados en la recomendación aparentemente «conservadora» de Nietzsche de que las mujeres «permanezcan en casa» sea, más bien, un deseo de protegerlas de un efecto nivelador que les restaría poder para llevar a cabo la transformación cultural necesaria consistente en derribar las barreras entre la sociedad y la naturaleza más que en derribar las que hay entre las esferas pública y privada.

Para Nietzsche, y a pesar de la sugerencia de Sommer, no se trata de elegir entre dos formas de dominación: la mujer como posesión (antigua) o la mujer como igual (moderna).[122] Más bien, Nietzsche concibe las relaciones sociales, en particular la relación entre hombres y mujeres en la esfera de la reproducción social, como el verdadero lugar de creatividad humana. Es decir, Nietzsche llama a la creatividad en la reconstrucción de los roles sociales sexuales y de género, algo que ocurriría en el nivel político-personal de las relaciones sexuales y afectivas, como la principal forma de hacer estallar la heterosexualidad normativa desde dentro, por así decirlo.

Bajo el nombre de Dioniso, Nietzsche avanza una visión de las relaciones sociales libre y creativa que está basada en la afirmación de la sexualidad como fuerza cultural de transformación y producción de futuro. En mi opinión, el descubrimiento del homo natura conduce a Nietzsche a postular las relaciones sociales como inherentemente creativas y transformadoras.

En las opiniones de Nietzsche acerca de la sexualidad pueden distinguirse, por tanto, una biopolítica de la dominación, en la que la sexualidad funciona como un dispositivo de dominación, y una biopolítica afirmativa, en la que la sexualidad ya no está ligada a ideas preconcebidas de género y sexo, sino que abre el horizonte del imaginario social acerca de la liberación y la transformación creativa. Para captar los elementos de la biopolítica afirmativa de Nietzsche, así como la razón por la cual la ubicación de la mujer en el hogar, lejos de despolitizar el papel de la mujer, la sitúa en el corazón mismo del biopoder moderno, resulta útil revisar el contexto de los discursos decimonónicos sobre la sexualización de la naturaleza y la socialización de la sexualidad. El análisis que Nietzsche hace del «problema básico "varón y mujer"» es el que mejor ilustra este nuevo desarrollo de la antropología literaria y filosófica en el siglo XIX, concretamente, el hecho de que, desde 1900, la antropología literaria concibe la naturaleza humana a través de un nuevo discurso sobre la animalidad, las pulsiones y las pasiones. En el centro de esta nueva comprensión de la naturaleza humana se sitúan el cuerpo humano y la sexualidad: «El modernismo literario interpela a la naturaleza del ser humano a través del cuerpo».[123] El cambio de paradigma hacia el cuerpo y su sexualidad en la comprensión de la naturaleza del ser humano es un indicio de la irrupción de la ciencia biológica como la nueva episteme del siglo XIX: «Con vistas a obtener una mejor comprensión de lo que es la vida, las nuevas ciencias biológicas centran cada vez más su antropología en una investigación del cuerpo y su sexualidad».[124] Lo que marca este desplazamiento de paradigma en la biología es el descubrimiento de la reproducción y la sexualidad —en particular, en la metamorfosis de la planta— que conduce a una nueva comprensión de la naturaleza como naturaleza viva y, por tanto, del ser humano como ser vivo cuya característica vital central es la reproducción.[125] La naturaleza es naturaleza viva en la medida en que crece y se reproduce a partir de sí misma: «Tan

pronto como las nuevas ciencias de la vida abordan el fenómeno de la vida como un sistema de autoproducción, su enfoque se centra en la reproducción bisexual, en la sexualidad».[126] En este paradigma, plantas, animales y humanos comparten el mismo mecanismo de reproducción (sexualidad) que puede hacerse remontar hasta la vida de las células individuales. Para Riedel, las ciencias de la vida de la época de Nietzsche confirman que la naturaleza no es más que el continuo flujo e intercambio de células, y que la autoproducción no es sino una muerte continua en la que la muerte se convierte en nada más que una instancia de la vida o la vida en otra instancia de la muerte. La vida es a la vez creación y destrucción, sensualidad y crueldad, Eros y Tánatos.[127] Lo que se sitúa en primer plano ya no es simplemente la vida del individuo y su lucha por la autoconservación, sino que esta debe entenderse como un momento más de la vida de la especie y su pulsión de conservación.

Según Riedel, esta nueva antropología encuentra una de sus primeras manifestaciones en la filosofía de la voluntad de Schopenhauer, con la opinión de que «[…] el ser humano es [como toda planta y todo animal], concretamente, pulsión sexual (Geschlechtstrieb). […] la pulsión sexual es la expresión más plena de la voluntad de vida».[128] Para Schopenhauer, el crecimiento, la reproducción y las metamorfosis son procesos vitales y vegetativos que pertenecen a la vida vegetal, animal y humana y que están totalmente desvinculados de la «Erkenntnis (conocimiento)», una idea que resuena con la discusión de Nietzsche presentada anteriormente acerca de «la roca granítica de fatum espiritual» y la idea de que la naturaleza es inaccesible e incognoscible. El proceso vegetativo de la vida ejemplifica la naturaleza como «teleología sin conciencia, regularidad (Zweckmäßigkeit) sin conocimiento, "orden ('totalidad') sin espíritu"; para Schopenhauer aquí reside el mysterium tremendum de la "naturaleza como vida", que intenta captar a través del concepto de "mundo como voluntad (Welt als Wille)" (sive sexus)».[129] Con la noción de voluntad, Schopenhauer intenta captar la extrañeza y alteridad con la que se manifiesta la naturaleza dentro del intelecto humano, como algo, además, que es activo y creativo en todo proceso orgánico. Una vez más, esta idea aparece también en Nietzsche cuando lleva a cabo la naturalización de la filosofía y el intento de comprender la naturaleza humana desde la perspectiva de la alteridad de la naturaleza como tal.

Las afinidades entre la filosofía de la voluntad de Schopenhauer y la filosofía de la vida de Nietzsche han sido objeto de numerosos debates: ambas filosofías ofrecen ejemplos de lo que he venido denominando sexualización de la naturaleza en el siglo XIX.[130] Sin embargo, lo que es nuevo en Nietzsche, y lo que distingue su tratamiento de la sexualidad respecto del que hace Schopenhauer, es la forma en que retoma la socialización de la sexualidad del siglo XIX en su pensamiento sobre «el problema básico "varón y mujer"». Sommer observa que el pensamiento de Nietzsche sobre el papel de la mujer en la sociedad puede haber estado influido por la obra de August Bebel La mujer: En el pasado, en el presente, en el porvenir (1883). Bebel sostiene que la quintaesencia del papel de la mujer en la sociedad se refleja en su dependencia económica, su sometimiento servil al hombre. Sommer afirma que esta idea de dependencia económica es visible en la concepción de Nietzsche de la mujer como una propiedad que puede ser utilizada y, posteriormente, comercializada, y cuyo mejor ejemplo es el estatus de la mujer en la Antigüedad.[131] Contrariamente a Nietzsche, Bebel defiende la liberación de la mujer mediante la independencia económica y el acceso a la educación.[132] Nietzsche, en cambio, apela al «miedo y la piedad» como las fuerzas clave que atan a mujeres y hombres entre sí. Al igual que van Tongeren, Sommer señala que estas son las emociones que la tragedia desencadena en el espectador según la teoría de Aristóteles y concluye que Nietzsche concibe la relación entre hombres y mujeres como trágica, una idea que se encuentra en algunos textos posteriores de Nietzsche donde aborda la exposición de la relación entre sexos y del amor en Carmen, de Georges Bizet, como ejemplarmente trágica.[133]

La interpretación de Sommer parece mezclar las concepciones antiguas y modernas de la posesión (Besitzt), así como sus relativas concepciones de la relación hombre-mujer. En mi opinión, la crítica de Nietzsche a la idea moderna de matrimonio no es muy distinta de la de Marx: ambos sospechan que bajo el contrato matrimonial subyace una forma de dominación que otorga al hombre el poder sobre la mujer, es decir, que hace de la mujer su posesión.[134] El contrato matrimonial establece, supuestamente, al hombre y a la mujer como iguales y, como tal, socaba el «antagonismo más abismal» entre los sexos, «la necesidad de una tensión eternamente

hostil» (MBM 238).[135] Esta hostilidad entre el hombre y la mujer, y no otra cosa, es en realidad el Ur-text al que se refiere Nietzsche cuando menciona la forma «trágica» del «problema básico "varón-mujer"», como confirma cualquier lectura de las tragedias griegas.

Nietzsche defiende el antagonismo y la tensión entre el hombre y la mujer, pero esto no significa que sea partidario del dualismo sexual. Más bien, la concepción nietzscheana de la guerra entre los sexos debe leerse sobre el trasfondo de las concepciones antiguas y arcaicas de la naturaleza. Pieper argumenta convincentemente que la naturaleza en Nietzsche tiene una fuerte afinidad con la concepción de la naturaleza de Heráclito, según la cual la naturaleza es aquello que crece, se realiza y decae sin ninguna contribución del ser humano. La naturaleza es un ininterrumpido devenir, se crea a sí misma desde sí misma. La fuerza subyacente del eterno ciclo vital de la naturaleza es contienda o guerra entre opuestos, como ocurre con la guerra entre sexos. Sin embargo, estos opuestos no se conciben como absolutos, sino como cambiantes e indeterminados. Se trata, entre ellos, de una relación transformadora y no de un dualismo fijo entre polos opuestos. Por eso, las oposiciones nunca son estrictas o absolutas, sino que son transitorias y están ellas mismas en movimiento. Con respecto a este trasfondo de la concepción heracliteana de la naturaleza, Pieper sostiene que el «problema básico "varón y mujer"» no apunta a una diferencia absoluta entre los sexos, sino más bien a diferencias de grado.[136] En mi opinión, la clave reside en el hecho de que la diferencia sexual surge de una relación, una tensión productiva y agonística entre «hombre y mujer», y, como tal, socava cualquier intento de concebir la relación entre «hombre y mujer» planteada por Nietzsche como una relación entre polos binarios opuestos. Nietzsche se ocupa, entonces, de la pluralidad de las diferencias y no de «esta» diferencia entre el hombre y la mujer.

Riedel también encuentra las reflexiones de Nietzsche sobre la sexualidad afectadas por una concepción antigua de la naturaleza. A primera vista, esto puede parecer contraintuitivo, dada la influencia de la biología moderna en su pensamiento sobre la naturaleza humana. No obstante, Riedel, como parte de su análisis más general sobre la antropología literaria y filosófica en el siglo XIX, sostiene que el nuevo discurso sobre la naturaleza humana no implica una

nueva alianza entre literatura y ciencia, sino que, al contrario, la recepción de la biología en la literatura y la filosofía conduce a una nueva alianza entre ambas que preserva una concepción no cientificista de la naturaleza en la modernidad.[137] Riedel encuentra esto ejemplificado en las teorías de Nietzsche y Bachofen sobre la socialización de la sexualidad. Compara la concepción de Nietzsche sobre las relaciones entre hombres y mujeres con la concepción de Bachofen del matriarcado:

La entusiasta descripción que hace Nietzsche de la «intoxicación (Rausch)» y la «primavera», es decir, de los cultos a la fertilidad y a la vegetación de los primeros griegos, que aquí representan a «seres humanos y personas arcaicas» —y que, por tanto, son descritos como «seres humanos naturales (Naturmenschen)» en «la cosmovisión dionisíaca»—, puede tener una afinidad mucho mayor con la imagen que Bachofen tiene de la Antigüedad de lo que cabría esperar, dado el desdibujamiento sistemático de las pistas y la negación de las fuentes a lo largo de las obras publicadas por Nietzsche.[138]

Riedel argumenta que, con Bachofen, la representación sentimental y moral de la mujer como «más natural», que se encontraba ya en Schiller, se vuelve más sexual mediante su recuperación de la organización del matriarcado como la edad de oro de la humanidad: «Lo paradisíaco de la paz del mundo saturnino resulta de la maternidad (Mütterlichkeit), por el contrario, el caos es el resultado del eros femenino y de la sexualidad desatada».[139] Con la adopción y adaptación de Bachofen por parte de Nietzsche, en particular en lo que respecta a la figura del sátiro como imagen de la naturaleza humano-animal-sexual, la naturaleza queda definitivamente liberada de su asociación con la humanidad y la moral, como en la mistificación (Verklärung) ingenua y sentimental de Schiller de la mujer entendida como naturaleza.[140]

La sexualización de la naturaleza en Nietzsche se manifiesta en lo dionisíaco como símbolo de la vida eterna:

Por eso, para los griegos, el símbolo sexual era considerado el símbolo más honorable, donde la antigua piedad encuentra su significado más profundo. Todos los detalles del acto de procreación, el embarazo y el nacimiento, despiertan en el griego los sentimientos más solemnes. […] Todo esto aparece en la palabra Dioniso: no conozco ningún simbolismo más elevado que este simbolismo griego […] el instinto más profundo por la vida, por el futuro de la vida, por la eternidad de la vida se refleja en este simbolismo y se experimenta religiosamente como el camino hacia la vida, hacia la procreación, como el camino sagrado…[141]

Dioniso es la respuesta de Nietzsche a la negación de la sexualidad en la cosmovisión cristiana que, según él, comete un crimen contra la humanidad precisamente al destruir este sentimiento religioso y la valoración de la naturaleza y la sexualidad como el «camino sagrado» para la futura creación de la humanidad.

La dimensión biopolítica del pensamiento de Nietzsche sobre la sexualidad y el género requiere aunar tanto la sexualización como la socialización de la naturaleza características del discurso antropológico del siglo XIX. En primer lugar, para Nietzsche, el «problema básico "varón y mujer"» es un problema claramente político, una cuestión de vida o muerte, pero que estalla «en casa», por así decirlo. De ahí lo que tiene de irónica y oportuna la sugerencia que la «viejecita» hace a Zaratustra: «¿Te diriges a las mujeres? ¡No olvides el látigo!» (Z I, «De las viejecitas y las jovencitas»).[142] Con Nietzsche, y a diferencia de la sugerencia de Lampert, la relación entre lo masculino y lo femenino ya no puede considerarse meramente doméstica: es a la vez económica (perteneciente al oikos) y política. Según Lampert, que se hace eco de lo propuesto por Baeumler, el elogio de Nietzsche al heroísmo griego comienza «en casa»:

La competición masculina griega, parece sugerir Nietzsche, comenzaba en casa con lo más doméstico, comenzaba con la

estimación que el hombre tenía de la mujer y de lo femenino, ya que ello representaba la voluntad fundamental de la mente. Para un varón, en un contexto dado, la mujer era una recreación, una ocasión para el juego, pero también algo, a la vez, más delicado y más salvaje, algo que se había apartado de su altura y que había que encerrar para que no se perdiera.[143]

Según Lampert, esta agonía doméstica culmina en la armonía entre los sexos, «en [la] unión productiva, como se cuenta en los relatos poéticos de lo viril y lo femenino, de Zaratustra y la Vida, de Dioniso y Ariadna»,[144] donde el matrimonio entre Dioniso y Ariadna «compone la diferencia sexual en una armonía fecunda».[145] En contraste con la descripción que hace Lampert de la relación entre Dioniso y Ariadna como ejemplo del matrimonio (burgués) ideal, sugiero un examen más detenido de Bachofen y la idea de posesión asociada a su concepción del matriarcado. Para Bachofen, los tiempos prematriarcales se sitúan bajo el dominio de la horda primigenia, donde las mujeres podían ser tomadas por cualquiera hasta tal punto que, en realidad, las mujeres no eran posesión de nadie. Aquí conviene también recordar que, para Derrida, la cuestión de «la mujer en sí» equivale en última instancia al problema de la «propiedad» y su imposibilidad. Es decir, la imposibilidad de que el marco de la diferencia sexual se preste a la apropiación de una vez por todas de las mujeres por parte de los hombres. Para Bachofen, es la institución política y social del matriarcado la que pone fin al dominio de la horda primigenia sobre las mujeres al introducir el matrimonio como un acuerdo por el cual las mujeres se convierten en posesión de la familia y se encargan de la futura creación de vida humana.[146] Este sentido matriarcal de matrimonio y posesión es, por tanto, totalmente distinto del sentido patriarcal de «posesión (Besitzt)» analizado por Rubin y Firestone,[147] según el cual las mujeres se convierten en objetos que pertenecen a los hombres y que pueden intercambiarse entre ellos como regalos o mercancías. La clave de la idea matriarcal de posesión es que es una expresión del poder y libertad de las mujeres.

Resultan interesantes, en este sentido, los hallazgos de Kyle Harper

y Orlando Patterson,[148] según los cuales la palabra griega para libertad, eleuthera, en su sentido más arcaico se refiere precisamente a «una mujer libre», más concretamente, a una «mujer sexualmente respetable» o a una mujer «con derecho al honor sexual».[149] Patterson añade que este término podría también significar «esposa». Estos significados coinciden con los que Bachofen asocia al matriarcado y no, justamente, al patriarcado. El argumento fundamental que ofrecen Harper y Patterson es que la posesión de un honor sexual socialmente reconocido y públicamente protegido era un elemento esencial de la experiencia de la libertad individual de las mujeres en el mundo antiguo.[150] Patterson nos recuerda que:

[…] la dimensión cívica de la eleuthera —que los hombres griegos usarían para construir la democracia— permanecía latente en el significado más primigenio de la palabra, «porque la capacidad de reproducir la ciudad estaba incrustada en el corazón de lo que significaba ser una mujer libre en el Mediterráneo antiguo».[151]

Cuando Nietzsche recuerda a las mujeres modernas el vínculo dionisíaco, «asiático», entre naturalidad, sexualidad y poder político, bien podría estar intentando devolver a las mujeres el tipo de poder y de respeto que tuvieron antaño en la memoria del mundo antiguo. Este poder no se refiere únicamente a la reproducción, sino a la combinación del control sobre la reproducción (la decisión de cuándo y con quién reproducirse) con el poder político característico del matriarcado.

Concluyo con algunas reflexiones sobre los antiguos cínicos y sugiriendo que, tal vez, la visión de Nietzsche del filósofo del futuro comprometido con la probidad encuentra su precursor en la afirmación de la sexualidad y el respeto por las mujeres de los antiguos cínicos. Es gracias al último Foucault que podemos apreciar la importancia política y filosófica del modo de vida de los cínicos: fueron los primeros que entendieron la verdad como verdad vivida y encarnada.[152] Fueron también los primeros que impugnaron la división entre lo público y lo privado, los ciudadanos

y los esclavos, el hombre y la mujer, como medios de dominación y opresión de la naturaleza, como barreras erigidas para proteger al ser humano contra la naturaleza, incluida su propia naturaleza. Para derribar estas barreras, los cínicos promulgaron un retorno a la naturaleza, una encarnación de la naturaleza, según la cual esta era concebida como una fuerza creativa y artística. En mi opinión, los cínicos aspiraron a una comunidad en la que las relaciones sociales, incluidas las que se establecen entre el hombre y la mujer, se afirmaran y se vivieran como artefactos de la naturaleza.[153] Los cínicos son antihéroes de la historia de la filosofía que celebran su «hundimiento» (Untergang) y decadencia como un paso hacia (Übergang) una nueva idea de comunidad en la que el hombre y la mujer son iguales y comparten todo en común, como ilustra el matrimonio entre Crates e Hiparquia. El amor de los cínicos es una forma superior de amor. Quizá sea porque, para los cínicos, el papel de la naturaleza y la sexualidad en una sociedad futura es afirmado como eminentemente creativo y artístico, como femenino y «Eterno-Femenino» (MBM 236). Desde este punto de vista, la verdadera función social del arte ya no aparece en la vida del héroe (masculino), sino en la caída de todo heroísmo que corresponde al arte entendido como creación de sociedad (femenino):

Pues tiene que quedar claro sobre todo, para humillación y exaltación nuestras, que la comedia entera del arte no es representada en modo alguno para nosotros, con la finalidad tal vez de mejorarnos y formarnos, más aún, que tampoco somos nosotros los auténticos creadores de ese mundo de arte: lo que sí nos es lícito suponer de nosotros mismos es que para el verdadero creador de ese mundo somos imágenes y proyecciones artísticas, y que nuestra suprema dignidad la tenemos en significar obras de arte […]. (NT 5)[154]

Conclusión. Poshumanismo y comunidad de vida

A lo largo de este libro, sostengo que, para Nietzsche, el ser humano pertenece completamente a la naturaleza y forma parte inseparable de ella. Para responder a la pregunta ¿qué es el ser humano? Nietzsche reniega de cualquier narración teleológica y de cualquier apelación a la trascendencia de los valores característica de los planteamientos metafísicos y religiosos sobre el sentido de la vida humana. Para él, el ser humano no tiene esencia porque ser humano es estar atrapado en un movimiento dialéctico por el cual, cuanto «más natural» intenta ser, más capaz se vuelve de «superarse» a sí mismo. En los capítulos anteriores, mostré que esta condición sobrehumana es para Nietzsche la condición cultural de la productividad artística y de la creatividad que se alcanza a partir de una experiencia de la naturaleza como caos pulsional y abismo de conocimiento. La consecución de este estado se encuentra mediada por el cultivo de ciertos rasgos pertenecientes a la vida animal y vegetal. Al reconocer la animalidad, e incluso la vegetalidad de lo humano, Nietzsche vincula íntimamente la actitud de la probidad científica, que percibe la continuidad entre naturaleza y cultura, con una concepción ético-política de lo que es correcto o bueno por naturaleza a la que estuvieron sumamente próximos los cínicos. Para el espíritu libre o el científico honesto de Nietzsche, la pregunta «¿qué es el ser humano?» equivale a preguntar «¿qué es lo natural para el ser humano?» o, también, «¿quién es el ser humano natural?». Aunque, como se ha expuesto anteriormente, Nietzsche supera el humanismo antinatural que asocia con la cristiandad y parte más bien de su interpretación de los griegos como aquellos que más se han acercado al desarrollo del ser humano natural, el sentido de su enseñanza sobre el homo natura es que ningún pasado histórico de la especie humana formula la respuesta correcta a la pregunta por la naturalidad del ser humano. La razón es que, para él, lo que es natural al ser humano es la capacidad de transformación y metamorfosis de su propia forma de ser. Según la interpretación del homo natura que se hace en este libro, la

invitación de Nietzsche a renaturalizar la especie humana pasa finalmente por un descentramiento de su humanidad respecto al continuo de vida que es capaz de encarnar. Así entendida, la enseñanza de Nietzsche sobre el homo natura señala el advenimiento del poshumanismo.

Dos formas de poshumanismo

Como discurso crítico, el poshumanismo contemporáneo reúne todos los motivos clave que se encontraban ya en Nietzsche. Un rechazo del antropomorfismo y de la jerarquía de las especies basado en la idea de un continuum entre naturaleza y cultura; un rechazo del humanismo kantiano en favor de una visión transformadora y autosuperadora de lo humano; y, por último, pero también de vital relevancia, una intención normativa que busca redefinir la posibilidad de un sujeto actuante en lugar de concebirlo como una variable que se adapta a las circunstancias, sin la cual el poshumanismo dejaría de ser un discurso crítico.[1] Sin embargo, a pesar de que el discurso poshumanista contemporáneo tiene un precursor común en el homo natura de Nietzsche, el poshumanismo también está dividido con respecto al modo en que este legado nietzscheano de antihumanismo y antiantropomorfismo debe ser recuperado. En esta sección final, escenifico una posible representación de esta división que describiré en los términos de una oposición entre poshumanismos biopolíticos y poshumanismos de ensamblaje.

Tomaré, como ejemplos de poshumanismos de ensamblaje, los trabajos de Rosi Braidotti y de Cary Wolfe. A pesar de las diferencias entre las fuentes teóricas de sus poshumanismos —Gilles Deleuze, en el caso de Braidotti; Jacques Derrida y Niklas Luhmann, en el de Wolfe— ambos entienden el poshumanismo no tanto como el «borrado» de lo humano, sino como una nueva descripción de «la especificidad de lo humano —sus formas de estar en el mundo, sus formas de conocer, de observar y describir— reconociendo (paradójicamente, para el discurso humanista) que es fundamentalmente una criatura protésica que ha coevolucionado con diversas formas de tecnicidad y materialidad, formas que son radicalmente “no humanas” y que, sin embargo, han hecho de lo humano lo que es».[2] Del mismo modo, Braidotti afirma que el poshumanismo es la aceptación simultánea de dos proposiciones.[3]

La primera de ellas se encuentra también en Nietzsche: afirma que no existe una «humanicidad original».[4] La segunda, sin embargo, no pertenece a Nietzsche: afirma que solo existe la «tecnicidad originaria».[5]

La segunda aseveración es fundamental para las recientes elaboraciones del transhumanismo basado en la tecnología tal y como lo encontramos en las narrativas de Ray Kurweil sobre la singularidad y Yuval Harari sobre el Homo deus.[6] El poshumanismo impulsado por la cibernética y la inteligencia artificial sostiene que el progreso tecnológico transformará al ser humano en un superhombre o en un sobrehumano. Por el contrario, como he mostrado en el capítulo 1, la enseñanza de Nietzsche sobre el homo natura busca evitar todo intento de naturalizar al ser humano mediante un cientificismo reductivo. Nietzsche evita este tipo de reduccionismo ofreciendo una visión de la verdad científica como probidad, que conlleva la afirmación de la incognoscibilidad de la naturaleza humana en la medida en que esta visión parte del carácter caótico y abisal de la propia naturaleza y, por tanto, de la asunción de los límites de la ciencia humana. Para Nietzsche, la condición de sobrehumanidad no se alcanza añadiendo o suplementando tecnológicamente al ser humano, sino reconociendo la continuidad de la experiencia humana con la vida animal y vegetal. Solamente partiendo de esta vida, de lo que Binswanger llama la «historia interior» de la encarnación vivida, el ser humano vuelve a ser creativo.

El punto de vista del poshumanismo biopolítico, desarrollado a partir de las enseñanzas de Nietzsche sobre el homo natura, entiende la tecnicidad o la tecnología como inherentemente inmunitaria. Desde esta perspectiva biopolítica, y empleando el concepto acuñado por Agamben, no hay anthropos sin una «máquina antropológica» que funciona separando una comunidad originaria de vida, para la que la distinción entre zoe y bios es insostenible, y recombinando zoe y bios en un aparato mediante el cual se ejerce el poder sobre la vida.[7] El poshumanismo biopolítico, desde este punto de vista, retorna a una recuperación de la comunidad de vida más allá de todo intento de inmunizar a una especie frente a otra. El poshumanismo biopolítico articula su antihumanismo y su antiantropomorfismo mediante la idea de vida

común más que mediante la reivindicación del ser humano como originariamente protésico o ensamblado.

La diferencia entre estos dos enfoques fundamentales del poshumanismo puede ser apreciada al prestar atención al diferente papel y función que recibe en sus autocomprensiones la vida animal y vegetal. En cierto sentido, para Braidotti como para Wolfe, la cuestión de la animalidad solo aparece gracias a una comprensión cibernética de la vida en la que esta es entendida como un sistema autoproductivo o autopoiético. De este modo, no habría «cuestión animal» sin el planteamiento anterior acerca de la cuestión de la tecnología.[8] Como dice Braidotti:

La distancia que se puede tomar con respecto al antropocentrismo depende también de la valoración que se haga de los avances tecnológicos contemporáneos y de la relación que se tenga con ellos. En mi trabajo, siempre he destacado la dimensión tecnófila y el potencial liberador, e incluso transgresor, de estas tecnologías.[9]

Para Braidotti, y lo mismo se aplica a la adopción por parte de Wolfe de la idea luhmanniana de autorreferencia y autocierre de los sistemas vivos, el continuum entre naturaleza y cultura, la posibilidad de una comunidad entre vida humana y no humana, se basa en última instancia en lo que ella denomina «la ubicuidad de la mediación tecnológica».[10] La afirmación fundacional de este poshumanismo de ensamblaje, que rechaza la naturaleza humana en favor de un entendimiento del «sujeto poshumano como un ensamblaje compuesto de elementos humanos, no orgánicos, maquínicos y otros»,[11] es el hecho trascendental de la «presencia estructural de prácticas y aparatos de mediación que inscriben la tecnología como “segunda naturaleza”».[12] En otras palabras, y de manera paradójica, lo humano solo puede entrar en comunidad con la «primera naturaleza» separándose de ella a través de la tecnología como «segunda naturaleza».

Tanto Braidotti como Wolfe dejan sin tematizar el hecho relevante de que la base «técnica» o «protésica» de su poshumanismo deriva a

su vez de una variante de la antropología filosófica, a saber, de la interpretación que realizó Helmuth Plessner del homo natura de Nietzsche en los términos de una vida animal radicalmente incompleta e insegura, carente de instinto, y cuyo ser necesita desde el principio una compensación: un ser «artificial por naturaleza».[13] Plessner obtiene la idea del ser humano como ser «deficiente» de la crítica que Nietzsche realiza al intelecto como un órgano insuficientemente desarrollado cuyo único propósito es compensar la debilidad relativa del ser humano con respecto a otros animales y a su entorno (GC 110 y VME). En Nietzsche, el intelecto ya no aparece como el rasgo distintivo de la superioridad del ser humano sobre la naturaleza y como su ventaja táctica sobre la vida animal. Pero, en mi versión del homo natura, la inseguridad del ser humano con respecto a otras formas de vida ya no es el motivo fundamental de la antropología filosófica de Nietzsche. Más bien, como se argumentó en el capítulo tercero sobre la deconstrucción de la naturaleza humana a través del psicoanálisis, Nietzsche plantea un discurso acerca de la prioridad del cuerpo humano sobre el alma humana como órgano de conocimiento, al tiempo que muestra que es la incognoscibilidad de las pulsiones lo que le otorga al ser humano su capacidad de transformación. La antropología filosófica de Nietzsche parte de lo que Binswanger denomina la «historia interior de la vida» y no de la funcionalidad del cuerpo humano. Mientras que la tecnicidad siempre busca mejorar la funcionalidad, tiene poco que decir sobre la autotransformación cultural que compromete al ser humano a través de su «historia interior» del cuerpo. Además, tal y como se expone en el mismo capítulo, dedicado al psicoanálisis, para Nietzsche las raíces de la creatividad humana se encuentran tanto en la «crueldad» animal como en el impulso de incorporación y reproducción característico de la vida vegetal: ninguno de estos rasgos denota para Nietzsche una fuente de debilidad, impotencia o inseguridad. La presuposición de un ser humano necesitado de un mecanismo de defensa suplementario es, en sí misma, interna a la lógica inmunitaria de la tecnología. Como me he encargado de mostrar, Nietzsche (y Freud) trataban de superar la llamada «debilidad» inducida por la lógica civilizatoria que erige barreras entre la vida humana (bios) y el resto de la vida (zoe) apelando a la recuperación de la naturaleza como el fundamento de la creatividad humana y de la superación de sí mismo. Para Nietzsche, el problema de la civilización y la

tecnología es, precisamente, que inmunizan al ser humano contra su propia naturaleza animal y vegetal, separándolo de la comunidad de la vida y, por tanto, también de los impulsos e instintos que, de otro modo, le permitirían relacionarse de forma significativa con otras formas de vida no humana.

Zoe-igualitarismo y comunidad de vida

La concepción del antihumanismo de Deleuze y Guattari como una función del «devenir-animal» es claramente una de las construcciones conceptuales más marcadamente nietzscheanas de los filósofos franceses.[14] Este elemento nietzscheano de Deleuze y Guattari es retomado por la afirmación de Braidotti de que la «zoe, o la fuerza generativa no humana» que «gobierna mediante una interconexión transespecie y transgénica […] puede ser mejor descrita a través de una filosofía ecológica de los sujetos encarnados no unitarios y de pertenencias múltiples».[15] En Lo posthumano,[16] Braidotti sostiene que el continuo entre naturaleza y cultura implica un «igualitarismo zoe-centrado».[17] Por el contrario, Wolfe rechaza tal igualitarismo entendiendo que este socavaría la idea misma de un sistema autopoiético y autorreferencial. Quizá no haya mejor manera de aclarar la diferencia entre los poshumanismos biopolíticos y de ensamblaje que debatiendo los argumentos a favor y en contra de la viabilidad del zoe-igualitarismo.

El zoe-igualitarismo que Wolfe se propone criticar en su obra Before the Law es aquel defendido por Roberto Esposito y forma parte de su proposición de un enfoque afirmativo de la biopolítica.[18] Al igual que Braidotti, Esposito también se basa en la idea de Deleuze del devenir animal del ser humano, pero, a diferencia de Braidotti, entiende este devenir animal a través de un discurso sobre la comunidad y la inmunidad de la vida extraído de Nietzsche para construir, a partir de él, lo que podría llamarse un poshumanismo biopolítico.

Esposito adopta dos principios: en primer lugar, el principio de la continuidad biológica de la vida y, en segundo lugar, la unidad y la continuidad de la totalidad de la vida, donde «ninguna porción de esta puede ser destruida en favor de otra: toda vida es forma de vida y toda forma de vida ha de referirse a la vida».[19] Wolfe habla del «principio de equivalencia ilimitada para cada forma de vida».[20]

Ambos principios están también en el corazón de la concepción nietzscheana del homo natura, como he argumentado a lo largo de este libro. Para Esposito, como para Nietzsche, no hay jerarquía entre las formas de vida y todas las formas de vida deben ser afirmadas indiscriminadamente. Mientras que la biopolítica afirmativa de Esposito considera que el zoe-igualitarismo contribuye a la pluralización de formas de vida intrínsecamente singulares, Wolfe aboga por un enfoque «pragmático» para discriminar qué formas de vida pueden incluirse en la comunidad de vida humana y cuáles deben ser excluidas.

Según Wolfe, hay ciertas formas de vida (virales, por ejemplo) que la forma de vida humana debería activamente destruir si quiere sobrevivir. Wolfe se opone a la «aceptación incondicional de todas las formas de vida como sujetos de protección inmunitaria» y recomienda, en cambio, retornar a una ética derridiana de la responsabilidad. En su opinión, no todas las formas de vida «pueden ser bienvenidas, ni tampoco todas a la vez».[21] Además, cree que una ética derridiana de la responsabilidad nos proporcionaría la herramienta adecuada para distinguir entre formas de vida que son amparadas por la ley y aquellas que permanecen «ante la ley».[22] Sin embargo, sigue sin quedar claro cómo este enfoque pragmático podría evitarnos volver a caer en la distinción jerárquica de las especies que conforman la continuidad de la vida, donde unas se valoran más que otras, donde unas son más bienvenidas que otras y donde unas se extinguen en aras de la supervivencia de otras.

A diferencia del poshumanismo de ensamblaje y su hipótesis protésica, Esposito recurre a Nietzsche y su concepción de la vida para deshacer lo humano mostrándolo como el resultado de dispositivos inmunitarios o, en términos de Agamben, para romper la «máquina antropológica».[23] En Bios, Esposito identifica en Nietzsche tanto la expresión de la tendencia autodestructiva, que se encuentra en la maximización de la inmunidad y en lo que él llama «hiperinmunidad», como un camino más afirmativo en el que la inmunidad se hace de nuevo garante y productora de la vida. Desde este punto de vista, la renaturalización del ser humano implica una apertura del individuo hacia lo que lo amenaza con el fin de aliviar el control que la propia autoprotección ejerce sobre sí mismo. El ser humano necesita inmunizarse mediante un retorno a la animalidad

y romper todas las ilusiones artificiales y espirituales con las que ha tratado de separarse, a propósito de la autoconservación, de las demás especies vivas. Rompiendo las barreras de la civilización, los humanos se redescubrirían a sí mismos como parte de una comunidad de vida que permite la vida humana entre otras formas de vida no humana.

Una biopolítica afirmativa reconoce que la vida, como devenir, se forma y transforma continuamente, se crea y se recrea a sí misma en y a través de sus múltiples encuentros con otras formas de vida. La vida es creativa, se da forma a sí misma y crea y recrea activamente sus diversas formas y modos de vida. En este libro, he demostrado que estas características clave de la vida se sitúan en el centro de la concepción transformadora del homo natura de Nietzsche. La naturaleza humana es una expresión de la vida en la medida en que no solo es excedente, plenitud y sobreabundancia, sino también creatividad, normatividad y creación de valor. Este es, de nuevo, un elemento importante porque muestra el motivo por el cual una biopolítica afirmativa impugna la opinión de que existe una perspectiva exterior y superior a la vida que «da» valor, «permite» la vida o «asigna» el derecho a vivir, como afirma Wolfe. Al contrario, la vida y el valor, la vida y la norma, la vida y la forma son inseparables entre sí en la medida en que el valor, la norma y la forma son inherentes a la vida, son expresiones de la creatividad de la vida.

Comunidad de vida y biopolítica afirmativa

La biopolítica afirmativa tiene una importante contribución que hacer al debate sobre la inclusión y la exclusión de la vida dentro del derecho. En primer lugar, la biopolítica afirmativa aporta una visión de la política orientada hacia el devenir de la comunidad. Aquí, comunidad significa una experiencia de lo común, donde esto último no designa una identidad compartida o una experiencia común basada en algún tipo de sentimiento comunitario de pertenencia que elimina las diferencias, sino que designa la comunalidad de lo que es inherentemente plural y singular. Desde la perspectiva de la biopolítica afirmativa, la comunidad solo es posible para lo que es diferente y plural, singular e «impersonal», como dice Esposito. Como tal, la biopolítica afirmativa no es la política del «sujeto de protección inmunitaria», como sostiene Wolfe,[24] sino una política de comunidad que es una política de «pura relación», una «relación sin sujeto».[25]

En segundo lugar, esta aspiración a la comunidad va acompañada de una aspiración a la justicia. La justicia no se refiere a una relación recíproca y contractual entre iguales basada en una economía de intercambio que redunda en beneficio de las dos partes. Al contrario, la justicia designa una relación asimétrica de donación que es inherentemente aneconómica y en la que lo que nos une es el hecho de que nos debemos los unos a los otros. Nos une una responsabilidad infinita, una deuda infinita que nunca puede agotarse. Es a la luz de esta deuda que recae sobre nosotros que somos iguales. Desde la perspectiva de la biopolítica afirmativa, la justicia se basa en el regalo y el gasto. Es antiliberal y antiutilitaria.

Hasta aquí y en término muy generales, esta concepción de la comunidad y la justicia está articulada por el nuevo pensamiento de la comunidad en la filosofía europea, desde Georges Bataille y Maurice Blanchot hasta Jean-Luc Nancy y Giorgio Agamben. Lo que

identifica a estas concepciones posmodernas de la comunidad es que el vinculo común lo proporciona principalmente el lenguaje, independientemente de si por lenguaje entendemos un idioma práctico dado, hablado y vivido o si entendemos por lenguaje una entidad ontológica, el lenguaje como la «casa del ser», como en Heidegger.[26] Por el contrario, en los términos de la biopolítica afirmativa, el vínculo común lo proporciona una concepción nietzscheana de la vida entendida como vida compartida que funciona como fuerza unificadora entre diferentes formas de vida. La biopolítica afirmativa ofrece, de este modo, una forma de pensar juntos la comunidad y la vida. La enseñanza de Nietzsche sobre el homo natura aporta una nueva perspectiva al pensamiento actual sobre la comunidad al señalar que la sociedad humana siempre está precedida y superada por una comunidad de vida que se refleja en la «naturaleza» del ser humano, en la «historia interior» de su existencia vivida y encarnada. La auténtica comunidad no es el lenguaje, sino la vida compartida. Como ya se ha dicho en relación con el descubrimiento del cuerpo humano por Freud, las historias del ser humano están entrelazadas con las historias de los animales y las plantas hasta el punto de ser indistintas. El cuerpo humano no es un principio de clausura e inmunidad que requiera el suplemento defensivo de la tecnicidad, sino que es el lugar de la vida compartida y de las conexiones con todas las formas de vida, humanas y no humanas. Como ejemplifica la comprensión de Nietzsche de la vida de las plantas, incluida la planta humana, el cuerpo no tiene una identidad cerrada sobre sí misma que sea capaz de separar entre formas de vida internas y externas, humanas y no humanas. El cuerpo humano, tal y como Nietzsche lo concibe, está integrado en un entorno, como una planta enraizada en su suelo y, por tanto, conectada a otras formas de vida de las que depende.

El homo natura de Nietzsche es concebido como una forma de vida que se ve alterada por su relación con otras formas de vida de las que depende profundamente. Como tal, el homo natura afirma la totalidad de la vida y la interrelación radical entre las formas de vida humanas y las no humanas. Esta idea de interrelación radical es la que sustenta la biopolítica afirmativa. En una biopolítica afirmativa, la política ya no designa el ámbito de los asuntos humanos. Más bien, como sostiene Esposito basándose en la concepción de la voluntad de poder de Nietzsche, es la vida misma

la que es ya siempre política.

Por último, mi lectura del homo natura sugiere que existe una conexión entre el pensamiento de Nietzsche sobre la sexualidad y la comunidad de la vida. Esto explicaría por qué «Nuestras virtudes», el capítulo séptimo de Más allá del bien y del mal, termina con un discurso sobre sexualidad y política. Esta conexión se basa en el descubrimiento simultáneo de la reproducción sexuada de la vida en el corazón de las concepciones decimonónicas de la vida biológica y de las relaciones sexuales y familiares como fundamento de la reproducción social. Dado que, según Nietzsche, la vida es una fuerza pluralizadora y diversificadora, sostengo que es bajo la forma de una política sexual como la comunidad de vida expresa la política de la vida que le es inherente. Según Nietzsche, es a través de las diferencias sexuales que la política de la vida altera y transforma las relaciones jurídico-políticas establecidas y basadas en convenciones artificiales y contratos sociales. Es esta relación antifundacional entre vida y poder político la que lleva a Esposito, después de Nietzsche, a impugnar las categorías jurídico-políticas de la sociedad moderna, como la libertad negativa y la igualdad formal, así como su discurso autolegitimador sobre el contrato social, según el cual el poder político es el resultado de individuos libres que consienten en un pacto fundacional.

Es bien sabido que las llamadas teorías agonistas de la democracia han impugnado la búsqueda liberal del orden social sobre la base de un acuerdo que traería paz y estabilidad a los miembros individuales apelando a la concepción nietzscheana del poder, para la cual no hay nunca una superación final de la lucha, la contienda y la guerra, ni tampoco un asentamiento final en un equilibrio último de las fuerzas vitales, sino contienda y conflicto continuos, productivos e ilimitados. A pesar de ello, la teoría política del agonismo no ha articulado, en general, la teoría de la voluntad de poder de Nietzsche con su política afirmativa de la vida basada en una comunidad de vida ampliada más allá de lo humano. En el último capítulo de este libro, he sostenido que el propio Nietzsche señala el problema de la sexualidad y el «problema básico “varón y mujer”» como el locus decisivo en el que confluyen la voluntad de poder y la comunidad de vida. Esta articulación es manifiesta en la creencia de Nietzsche en el antagonismo necesario entre los géneros

debido a la inexistencia de naturaleza sexual. Contra la fijación del devenir humano en la diferencia sexual naturalizada, Nietzsche sugiere considerar la sexualidad humana como el fundamento de la transformación humana. De este modo, he argumentado que Nietzsche emplea la sexualidad para desesencializar al ser humano. Siguiendo la lectura de Derrida, he mostrado que la sexualidad, para Nietzsche, denota la alteridad de la naturaleza humana; una alteridad en la naturaleza humana que ofrece a cada individuo los recursos para retirarse e impugnar los discursos civilizatorios sobre la verdad moral y metafísica que vehiculan formas de poder sobre la naturaleza. Pero el discurso de Nietzsche sobre la sexualidad y su inevitable conflictividad e impugnabilidad también apunta hacia el rechazo foucaultiano del sexo como «verdad oculta» del ser humano y el empleo que ello lleva aparejado de la sexualidad como un aparato de poder sobre la vida, tal y como se encuentra en la scientia sexualis moderna. A estos dos puntos de vista interpretativos hay que añadir la creencia de Nietzsche de que el conflicto y la contienda solo pueden ser productivos y fructíferos cuando las relaciones de poder reflejan un equilibrio: no puede haber contienda entre el débil y el fuerte, sino siempre entre fuerzas más o menos iguales. Aquí, el equilibrio y la igualdad son el punto de partida para el conflicto productivo que inaugura la constitución de un orden jurídico no asentado en una forma política final absoluta. Desde este punto de vista, es la interpretación feminista igualitaria del discurso de Nietzsche sobre la sexualidad la que tiene la última palabra y el «problema básico “varón y mujer”» se convierte en el lugar para la construcción de sexualidades plurales como práctica no dominante y transformadora del ser humano.

Bibliografía

ABEL, G., «Bewussten – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes», Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 30/1 (2001), pp. 1-43.

ACAMPORA, C. D., «Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology», en K. Ansell-Pearson (ed.), A Companion to Nietzsche, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 314-333.

— y K. ANSELL-PEARSON, Nietzsche's «Beyond Good and Evil»: A Reader's Guide, Londres, Continuum, 2011.

ADORNO, Th. W. y M. HORKHEIMER, Dialéctica de la Ilustración, trad. J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 1998.

AGAMBEN, G., Lo Abierto: El hombre y el animal, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

ANSELL-PEARSON, K., «Nietzsche, woman and political theory», en P. Patton (ed.), Nietzsche, Feminism and Political Theory, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, pp. 27-48.

—, «On the Miscarriage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche», Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 29/1 (2000), pp. 153-177.

ARENDT, H., La condición humana, Buenos Aires, Paidós, 2003.

ASSOUN, P., Freud y Nietzsche, trad. Ó. Barahona y U. Doyhamboure, México, FCE, 1986.

BABICH, B. E., «Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star», Revista Portuguesa de Filosofia 57 (2001), pp. 225-245.

BACHOFEN, J. J., El matriarcado: Una investigación sobre la

ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica, trad. M.ª del M. Llinares García, Madrid, Akal, 1987.

BAEUMLER, A., «Nietzsche und Bachofen», Neue Schweizer Rundschau 5 (1928), pp. 323-343.

BEBEL, A. [1883], La mujer: En el pasado, en el presente, en el porvenir, Barcelona, Fontamara, 1976.

BECKER, G., «El enfoque económico de la conducta humana», Anuario de Filosofía Jurídica y Social 16 (Valparaíso, 1998).

BEEKMAN, T., «Turning Metaphysics into Psychology: Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche», New Nietzsche Studies 8/1-2 (2009-2010), pp. 98-118.

BENOIT, B., «Die Redlichkeit ("als Problem"): la vertu du philogue? Probité et justice selon Nietzsche», en J. F. Balaud y P. Wotling (eds.), «L'Art de bien lire»: Nietzsche et la philologie, París, Vrin, 2012, pp. 95-107.

BERTINO, A. C., «"As with Bees"? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder', en J. Constâncio y M. J. Mayer Branco (eds.), Nietzsche on Instinct and Language, Berlín y Boston, De Gruyter, 2011, pp. 3-34.

—, «Vernatürlichung», Berlín, De Gruyter, 2011.

BERTRAM, E., «Mask», en Nietzsche: Attempt at Mythology, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 2009, pp. 134-153.

BINSWANGER, L., Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, vol. I. Zur phänomenologischen Anthropologie, Berna, A. Francke, 1947.

BISHOP, P., «Jung Looking at the Stars: Chaos, Cosmos and Archetype», International Journal of Jungian Studies 1/1 (2009), pp. 12-24.

BRAIDOTTI, R., «Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology», Theory, Culture and Society 23/7-8 (2006), pp. 197-208.

—, The Posthuman, Cambridge y Malden (MA), Polity Press, 2013 [trad. cast.: Lo posthumano, trad. J. C. Gentile Vitale, Barcelona, Gedisa, 2015].

—, «Posthuman Critical Theory», en D. Banerji y M. R. Paranjpe (eds.), Critical Posthumanism and Planetary Futures, Nueva Delhi, Springer, 2016, pp. 13-36.

BRANHAM, R. B., «Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism», en R. Bracht Branham y M. Goulet-Cazé (eds.), The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1996, pp. 81-104.

BRUSOTTI, M., «Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften», en M. Brusotti, G. Abel y H. Heit (eds.), Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlín y Boston, De Gruyter, 2011, pp. 59-91.

—, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura: Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von "Jenseits von Gut und Böse"», en A. Pichler y M. A. Born (eds.), Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in «Jenseits von Gut und Böse», Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 259-278.

—, «Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: "zur Naturgeschichte der Moral"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 111-130.

BUTLER, J., Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo», Buenos Aires, Paidós, 2002.

—, «Against Proper Objects», Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies 6/2-3 (1994), pp. 1-26.

—, El género en disputa, trad. M.ª A. Muñoz, Barcelona, Paidós, 2007.

CLARKE, M., «Nietzsche's Misogyny», en K. Oliver y M. Pearsall

(eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 187-198.

COHEN, A. A., «Kant's answer to the question "what is man?' and its implications for anthropology», Stud. Hist. Phil. Sci. 39 (2008), pp. 506-514.

COX, C., Nietzsche, Naturalism and Interpretation, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1999.

DELEUZE, G., y F. GUATTARI, Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia, trad. J. Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 2010.

DERRIDA, J., Espolones: los estilos de Nietzsche, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-textos, 1981.

—, «The Question of Style», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 50-80.

—, El animal que luego estoy si(gui)endo, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.

DESMOND, W., Cynics, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 2008.

DIETHE, C., Nietzsche's Women, Nueva York y Berlín, De Gruyter, 1996.

EMDEN, C. J., Nietzsche's Naturalism, Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.

ESPOSITO, R., Bios: Biopolítica y filosofía, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

—, Immunitas: Protección y negación de la vida, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

FISCHER, J., «"Utopischer Standort" und "Urphantasie" des "noch nichr festgestellten Tieres". Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens», en T. Ebke

y A. Zhavoronkov (eds.), Nietzsche und die Anthropologie: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 7, Berlín y Boston, De Gruyter, 2018, pp. 153-172.

FIRESTONE, S., La dialéctica del sexo: En defensa de la revolución feminista, trad. R. Ribé Queralt, Barcelona, Kairós, 1976.

FOUCAULT, M., «Dream, Imagination, and Existence», en L. Binswanger y M. Foucault, Dream and Existence, ed. K. Hoeller, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1993, pp. 31-80.

—, Dits et Ecrits: 1954-1988, vol. 1, París, Gallimard, 1994.

—, Foucault live: Interviews, 1961-1984, ed. S. Lotringer, Nueva York, Semiotext(e), 1996.

—, Las palabras y las cosas, trad. E. C. Frost, Madrid, Siglo XXI, 1997.

—, La arqueología del saber, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

—, Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber, trad. U. Guiñazú, México, Siglo XXI, 2007.

—, El gobierno de sí y de los otros, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2009.

—, Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático, trad. A. Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

—, El coraje de la verdad, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2010.

—, Nietzsche, la genealogía, la historia, Valencia, Pre-Textos, 2014.

—, «De la amistad como forma de vida», en M. Foucault, ¿Qué hacen los hombres juntos?, trad. L. C. Pérez Bueno, Madrid, CERMI y Cinca, 2015, pp. 9-17.

FRECCERO, C., «Les chats de Derrida», en Christian Hite (ed.), Derrida and Queer Theory, s. l., Punctum Books, 2017.

FREUD, S., Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, en Obras completas, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.

GASSER, R., Nietzsche und Freud, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1997.

GERHARDT, V., «The Body, the Self and the Ego», en Keith Ansell-Pearson (ed.), A Companion to Nietzsche, Malden, Blackwell, 2009, pp. 273-296.

GILLESPIE, M. A., «Nietzsche and the Anthropology of Nihilism», Nietzsche-Studien 28 (1999), pp. 141-155.

GORI, P., «Nietzsche's late Pragmatic Anthropology», The Journal of Philosophical Research 40 (2015), pp. 377-404.

GOULET-CAZÉ, M., «Religion and the Early Cynics», en R. B. Branham y M. Goulet-Cazé (eds.), The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1996, pp, 47-80.

—, Cynicme et Christianisme dans l'antiquité, París, Vrin, 2014.

GRANIER, J., «Nietzsche's Conception of Chaos», en D. B. Allison (ed.), The New Nietzsche, Cambridge, MIT Press, 1977, pp. 135-141.

—, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», Revue de Métaphysique et de Morale 86/1 (1981), pp. 88-102.

GREIERT, A., «"Aufknacken der Naturteleologie", Androgynität und anthropologischer Materialismus bei Walter Benjamin», Zeitschrift für kritische Theorie 46-47 (2018), pp. 74-95.

HAM, J., «Circe's Truth: On the Way to Animals and Women», en C. D. Acampora y R. R. Acampora (eds.), A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004, pp. 193-210.

HAN-PILE, B., «The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism», en T. O'Leary y C. Falzon (eds.), Foucault and Philosophy, Oxford,

Wiley-Blackwell, 2010, pp. 118-142.

HARAWAY, D. J., When Species Meet, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 2008.

HARPER, K., «Freedom, Slavery, and Female Honor in Antiquity», en J. Bodel y W. Scheidel (eds.), On Human Bondage: After Slavery and Social Death, Chichester, Wiley & Sons, 2017, pp. 109-121.

HARRIES, K., «The Philosopher at Sea», en M. Allen Gillespie y T. B. Strong (eds.), Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1988, pp. 21-44.

HATAB, L. J., «Nietzsche, Nature, and the Affirmation of Life», en V. Lemm (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015, pp. 32-48.

HAYLES, K., How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1999.

HEIDEGGER, M., Carta sobre el humanismo, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2006.

HEIT, H., «Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: "von den Vorurtheilen der Philosophen"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2014, pp. 27-46.

—, «Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations», Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 45/1 (2016), pp. 56-80.

HIGGINS, K. M., "Gender in The Gay Science', en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 130-151.

HONENBERGER, P., «Introduction», en P. Honenberger (ed.), Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives,

Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-26.

HOWEY, R., Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

IRIGARAY, L., Marine Lover of Friedrich Nietzsche, trad. G. C. Gill, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

JASPERS, K., Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlín, De Gruyter, 1981 [trad. cast.: Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofar, Buenos Aires, Sudamericana, 2003].

JONAS, H., «Is God a Mathematician? The Meaning of Metabolism», en id. (ed.), The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology, Evanston, Northwestern University Press, 2001, pp. 62-91.

KANT, I., Anthropologie; Fortschritte der Metaphysik/Vorlesungen Kants über Pädagogik / Vorlesungen Kants über Logik, ed. E. Cassirer, 11 vols.; vol. 8, Immanuel Kants Werke, Berlín, 1912.

—, [1798], Antropología en sentido pragmático, Madrid, Alianza, 1991.

KIERKEGAARD, S., La época presente, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

KIRBY, V., Quantum Anthropologies: Life at Large, Durham y Londres, Duke University Press, 2011,

KLAAS MEILER, B., «Frauen: Nur gut fürs Basislager oder auch für den philosophischen Höhenweg», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema? Nietzsche: Ein Frauenthema? (Nietzscheforschung, vol. 19), Berlín, Akademie, 2012, pp. 31-52.

KNOBE, J., y B. LEITER, «The Case for Nietzschean Moral Psychology», en B. Leiter y N. Shinhababu (eds.), Nietzsche and Morality, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 83-109.

KOFMAN, S., Nietzsche et la scène philosophique, París, Galilée, 1979.

—, Nietzsche et la métaphore, París, Galilée, 1983.

—, «Baubô, Theological Perversion and Fetishism», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 21-49.

—, Autobioarañazos del gato Murr, trad. P. Gómez Moreno, Málaga, Ginger Ape, 2020.

KRÜGER, H., «Von generöser Souveränität im europäischen Geist. Helmuth Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Nietzsches Anthropo-Genealogie», en T. Ebke y A. Zhavoronkov (eds.), Nietzsche und die Anthropologie: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 7, Berlín y Boston, De Gruyter, 2018, pp. 137-152.

LAMPERT, L., Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil, New Haven y Londres, Yale University Press, 2001.

LARGE, D., «"Geschaffene Menschen": The Necessity of the Literary Self in Nietzsche, Musil and Proust», Neohelicon 17/2 (1990), pp. 43-60.

LEITER, B., «Nietzsche and Aestheticism», Journal of the History of Philosophy 30/2 (1992), pp. 275-290.

—, Nietzsche: On Morality, Londres, Routledge, 2002.

—, «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», en J. Richardson y K. Gemes (eds.), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 579-598.

LEMM, V., «Is Nietzsche a Perfectionist? Rawls, Cavell and the Politics of Culture in Nietzsche's "Schopenhauer as Educator"», Journal of Nietzsche Studies 34 (2007), pp. 5-27.

—, La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano, trad. D. Rosello, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010.

—, «Nietzsche, Einverleibung and the Politics of Immunity»,

International Journal of Philosophical Studies 21/1 (2013), pp. 3-19.

—, «La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos», en Anales del Seminario de Historia de Filosofía, vol. 30, n.º 2 (2013), pp. 527-544.

—, (ed.), Nietzsche y el devenir de la vida, Santiago de Chile, FCE, 2014.

—, (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

LEMM, V., «Nietzsche and Biopolitics: Four Readings of Nietzsche as a Biopolitical Thinker», en S. Prozorow y S. Rentea (eds.), The Routledge Handbook of Biopolitics, Londres, Routledge, 2016, pp. 50-65.

—, «Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant», Journal of Nietzsche Studies 47/1(2016), pp. 61-80.

—, «Truth, Embodiment and Redlichkeit (Probity) in Nietzsche», en M. Dries (ed.), Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlín, De Gruyter, 2018, pp. 289-307.

LOVEJOY, A. O., y G. BOAS, Primitivism and Related Ideas in Antiquity, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997.

LÖWITH, K., «Kierkegaard und Nietzsche», Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 11 (1933), pp. 43-66.

MACKENZIE, A., Transductions: Bodies and Machines at Speed, Londres, Continuum, 2006.

MARDER, M., Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life, Nueva York, Columbia University Press, 2013.

MAURER, R., «Der andere Nietzsche. Zur Kritik der moralischen Utopie», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38/11 (1990), pp. 1019-1026.

MECKEL, M., «Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im "Zarathustra"», Nietzsche-Studien 9 (1980), pp. 174-208.

MEINECKE, F., Historism: The Rise of a New Historical Outlook, Nueva York, Herder & Herder, 1972.

MOLES, J. L., «Cynic Cosmopolitanism», en R. B. Branham y M. Goulet-Cazé (eds.), The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1996, pp. 105-120.

MÜLLER-LAUTER, W., Über Werden und Wille zur Macht: Nietzsche-Interpretationen, vol. 1, Berlín, De Gruyter, 1999.

—, Über Freiheit und Chaos: Nietzsche-Interpretationen, vol. 2, Berlín, De Gruyter, 1999.

—, Heidegger und Nietzsche: Nietzsche Interpretationen, vol. 3, Berlín, De Gruyter, 2000.

NANCY, J., «"Our Probity!" On Truth in the Moral Sense in Nietzsche», en L. A. Rickels (ed.), Looking After Nietzsche, Albany (NY), SUNY Press, 1990, pp. 67-87.

NAVIA, L. E., Diogenes the Cynic: The War against the World, Amherst, Humanity Books, 2005.

NEHAMAS, A., Nietzsche: La vida como literatura, trad. R. J. García, Madrid, FCE, 2002.

NESBITT OPPEL, F., Nietzsche on Gender: Beyond Man and Women, Charlottesville, University of Virginia Press, 2005.

NIEHUS-PRÖBSTING, H., Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

NIETZSCHE, F., Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, trad. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

—, El nacimiento de la tragedia, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2004,

—, Más allá del bien y del mal, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005.

—, Fragmentos póstumos, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2008.

—, Obras completas, ed. D. Sánchez Meca, Madrid, Tecnos, 2011-2016.

OLIVER, K., «Women as Truth in Nietzsche's Writing», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 66-80.

— y M. PEARSALL (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998.

ORSUCCI, A., «Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild», Monographien und Texte Zur Nietzsche-Forschung, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996.

OWEN, D., «Nietzsche's Squandered Seductions: Feminism, the Body, and the Politics of Genealogy», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 306-326.

PATTERSON, O., «Revisiting Slavery, Property, and Social Death», en J. Bodel y W. Scheidel (eds.), On Human Bondage: After Slavery and Social Death, Chichester, Wiley & Sons, 2017, pp. 265-296.

PATTON, P., «Nietzsche and the Problem of the Actor», en A. Schrift (ed.), Why Nietzsche Still?, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 170-183.

PIEPER, A., «Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch»: Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem «Zarathustra», Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

—, «Nietzsche und die Geschlechterfrage», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema? Nietzsche: Ein Frauenthema? (Nietzscheforschung, vol. 19), Berlín, Akademie, 2012.

PLESSNER, H., Los grados de lo orgánico y el hombre: Introducción a la antropología filosófica, trad. J. Hernández Cuesta, Granada, Universidad de Granada, 2022.

RESCHKE, R. (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema? Nietzsche: Ein Frauenthema? (Nietzscheforschung, vol. 19), Berlín, Akademie, 2012.

RICHARDSON, J., Nietzsche's New Darwinism, Oxford, Oxford University Press, 2009.

RIEDEL, W., «Homo Natura»: Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996.

ROGERS, S. C., «Women's Place: A critique of anthropological theory», Comparative Studies in Society and History 20/1 (1978), pp. 123-162.

RUBIN, G., «El tráfico de mujeres; notas sobre la "economía política" del sexo», Nueva Antropología, vol. VIII, n.º30 (1986), pp. 95-145.

SANFORD, A. W., Growing Stories from India: Religion and the Fate of Agriculture, prólogo de V. Shiva, Lexington, University Press of Kentucky, 2012.

SANTINI, C., «Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Aby Warburg, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche», en A. K. Jensen y C. Santini (eds), The Re-Encountered Shadow: Nietzsche on Memory and History, Nueva York y Berlín, De Gruyter, 2020.

SCHACHT, R., Making Sense of Nietzsche, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1995.

—, «Nietzsche and Philosophical Anthropology», en K. Ansell-Pearson (ed.), A Companion to Nietzsche, Malden, Blackwell, 2006, pp. 115-132.

SCHLOSSBERGER, M., «Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie», Nietzscheforschung 4 (1998), pp. 147-167.

SCHOTTEN, H. C., «Nietzsche and Emancipatory Politics: Queer Theory as Anti-Morality», Critical Sociology 45/2 (2018), pp. 213-226.

SCHRIFT, A. D., «Rethinking the Subject: Or How to Become-Other that What One is», en R. Schacht (ed.), Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 47-62.

SIEMENS, H., «Nietzsche's Conception of "Necessity" and Its Relation to "Laws of Nature"», en V. Lemm (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015, pp. 82-104.

SKOWRON, M., «"Schwanger geht die Menschheit" (Nachgelassene Fragmente 1882/1883): Friedrich Nietzsches Philosophie des Leides und der Zukunft», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema? Nietzsche: Ein Frauenthema? (Nietzscheforschung, vol. 19), Berlín, Akademie, 2012, pp. 223-244.

SLOTERDIJK, P., Crítica de la razón cínica, trad. M. Á. Vega, Madrid, Siruela, 2003.

—, Normas para el parque humano: Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2006.

SOMMER, A. U., Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2016.

STEGMAIER, W. y A. BERTINO, «Nietzsches Anthropologiekritik», en M. Rölli (ed.), Fines Hominis?: Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld, Transcript, 2015, pp. 65-80.

STRAUSS, L., Estudios de filosofía política platónica [1983], trad. A. Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

—, «Filosofía y Ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», en El libro de Maimónides, trad. A. Lastra y R. Miranda, Valencia, Pre-Textos, 2012.

STRONG, T. B., «The Optics of Science, Art, and Life: How Tragedy Begins», en V. Lemm (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015, pp. 19-31.

THORGEIRSDOTTIR, S., «Baubo: Laughter, Eroticism and Science to Come», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema? Nietzsche: Ein Frauenthema? (Nietzscheforschung, vol. 19), Berlín, Akademie, 2012, pp. 65-73.

TIRRELL, L., «Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 199-224.

TOCQUEVILLE, A., La democracia en América, ed. crítica y trad. E. Nolla, Madrid, Trotta, 2018.

TUNCEL, Y., (ed.) Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy, Cambridge, Cambridge Scholars, 2017.

VAN INGEN, M., «Beyond the Nature/Culture Divide? The contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman», Journal of Critical Realism 15/5 (2016), pp. 530-542.

VAN TONGEREN, P., «"Nietzsches Redlichkeit." Das Siebte Hauptstück: "Unsere Tugenden"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2014, pp. 147-166.

VATTER, M., The Republic of the Living, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

VISSER, G., «Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen», Nietzsche-Studien 28 (1999), pp. 100-124.

WHITE, A., «The Youngest Virtue», en Richard Schacht (ed.), Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 63-78.

WHYTE, M., «The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's "Heroic Realism"», Journal of Contemporary History 43/2 (2008), pp. 171-194.

WOLFE, C., What is Posthumanism?, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

—, Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame, Chicago y Londres, Chicago University Press, 2013.

WOTLING, P., Nietzsche et le problème de la civilisation, París, PUF, 1995.

—, La philosophie de l'esprit libre: Introduction à Nietzsche, París, Flammarion, 2008.

YOUNG, J., Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

Anexo

Nietzsche, Friedrich, Más allá del bien y del mal: Preludio de una filosofía del futuro, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2005, pp. 190-193.

230

Quizá no se entienda sin más lo que acabo de decir acerca de una «voluntad fundamental del espíritu»: permítaseme una aclaración. – Ese algo imperioso a lo que el pueblo llama «el espíritu» quiere ser señor y sentirse señor dentro de sí mismo y a su alrededor: tiene voluntad de ir de la pluralidad a la simplicidad, una voluntad opresora, domeñadora, ávida de dominio y realmente dominadora. Sus necesidades y capacidades son en esto las mismas que los fisiólogos atribuyen a todo lo que vive, crece y se multiplica. La fuerza del espíritu para apropiarse de cosas ajenas se revela en una tendencia enérgica a asemejar lo nuevo a lo antiguo, a simplificar lo complejo, a pasar por alto o eliminar lo totalmente contradictorio: de igual manera, el espíritu subraya, destaca de modo arbitrario y más fuerte, rectifica, falseándolos, determinados rasgos y líneas de lo extraño, de todo fragmento de «mundo externo». Su propósito se orienta a incorporar a sí nuevas «experiencias», a ordenar cosas nuevas bajo órdenes antiguos – es decir, al crecimiento, o dicho de modo aún más preciso, al sentimiento de la fuerza multiplicada. Al servicio de esa misma voluntad hállase también un instinto aparentemente contrario del espíritu, una súbita resolución de ignorar, de aislarse voluntariamente, un cerrar sus ventanas, un decir interiormente no a esta o a aquella cosa, un no dejar que nada se nos acerque, una especie de estado de defensa contra muchas cosas de las que cabe tener un saber, un contentarse con la oscuridad, con el horizonte que nos aísla, un decir sí a la ignorancia y un darla por buena: todo lo cual es necesario, de acuerdo con el grado de nuestra propia fuerza de asimilación, de nuestra «fuerza digestiva», para hablar en imágenes – y en realidad a lo que más se asemeja «el espíritu» es a un estómago. Asimismo forma parte de lo

dicho la ocasional voluntad del espíritu de dejarse engañar, acaso porque barrunte pícaramente que las cosas no son de este y el otro modo, que únicamente nosotros las consideramos de ese y el otro modo, un placer en toda inseguridad y equivocidad, un exultante autodisfrute de la estrechez y clandestinidad voluntarias de un rincón, de lo demasiado cerca, de la fachada, de lo agrandado, empequeñecido, desplazado, embellecido, un autodisfrute de la arbitrariedad de todas esas exteriorizaciones de poder. Forman, en fin, parte de lo dicho aquella prontitud del espíritu, que no deja de dar que pensar, para engañar a otros espíritus y disfrazarse ante ellos, aquella presión y empuje permanentes de un espíritu creador, configurador, transmutador: el espíritu goza aquí de su pluralidad de máscaras y de su astucia, goza también del sentimiento de su seguridad en ello – ¡son cabalmente sus artes proteicas, en efecto, las que mejor lo defienden y esconden! – En contra de esa voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie, pues toda superficie es un manto – actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento a tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo, suponiendo que, como es debido, haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo sus ojos para verse a sí mismo y esté habituado a la disciplina rigurosa, también a las palabras rigurosas. Ese pensador dirá: «hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu»: –¡que los virtuosos y amables intenten disuadirlo de ella! De hecho, más agradable de oír sería el que de nosotros – de nosotros los espíritus libres, muy libres – se dijese, se murmurase, se alabase que poseemos, por ejemplo, en lugar de crueldad, una «desenfrenada honestidad»: ¿y acaso será eso lo que diga en realidad nuestra – fama póstuma? Entretanto – pues hay tiempo hasta entonces – a lo que menos nos inclinaríamos nosotros sin duda es a adornarnos con tales brillos y guirnaldas morales de palabras: todo nuestro trabajo realizado hasta ahora nos quita las ganas cabalmente de ese gusto y de su alegre exuberancia. Palabras hermosas, resplandecientes, tintineantes, solemnes son: honestidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, inmolación por el conocimiento, heroísmo del hombre veraz – hay en ellas algo que hace hincharse a nuestro orgullo. Pero nosotros los eremitas y marmotas, nosotros hace ya mucho tiempo que nos hemos persuadido, en el secreto de una conciencia de eremita, de que

también ese digno adorno de palabras forma parte de los viejos y mentidos adornos, cachivaches y purpurinas de la inconsciente vanidad humana, y de que también bajo ese color y esa capa de pintura halagadores tenemos que reconocer de nuevo el terrible texto básico homo natura [el hombre naturaleza]. Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico homo natura; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra naturaleza con impertérritos ojos de Edipo y con tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: «¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!» – quizá sea esta una tarea rara y loca, pero es una tarea – ¡quién lo negaría! ¿Por qué hemos elegido nosotros esa tarea loca? O hecha la pregunta de otro modo: «¿Por qué, en absoluto, el conocimiento?» – Todo el mundo nos preguntará por esto. Y nosotros, apremiados de ese modo, nosotros, que ya cien veces nos hemos preguntado a nosotros mismos precisamente eso, no hemos encontrado ni encontramos respuesta mejor que...

Nietzsche, Friedrich, El Anticristo, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, pp. 714-715.

14

Nosotros hemos cambiado lo que habíamos aprendido. En todas las parcelas nos hemos vuelto más modestos. No derivamos ya al ser humano del «espíritu», de la «divinidad», lo hemos vuelto a poner entre los animales. Lo consideramos como el animal más fuerte porque es el más astuto: una consecuencia de eso es su espiritualidad. Por otra parte, nos defendemos contra una vanidad que también aquí desearía que se la escuchara de nuevo con claridad: como si el ser humano hubiera sido la gran intención oculta de la evolución animal. Él no es, en modo alguno, la corona de la creación, todo ser está, junto a él, en un mismo nivel de perfección... Y, al afirmar esto, todavía afirmamos demasiado: el ser humano es, en términos relativos, el animal más malogrado, el más enfermizo, el que se ha desviado de sus instintos de la manera más peligrosa – ¡desde luego, es, con todo ello, también el más interesante! – En lo que respecta a los animales, Descartes ha sido el primero que, con audacia digna de respeto, se atrevió a la idea de entender al animal como machina [máquina]: nuestra entera fisiología se esfuerza en la demostración de esta proposición. Tampoco, como es lógico, ponemos nosotros aparte al ser humano, como hizo todavía Descartes: lo que en general hoy se ha conseguido entender del ser humano llega exactamente hasta allí donde se lo ha conseguido entender como una máquina. En otros tiempos se le daba al ser humano, como dote suya proveniente de un orden superior, la «voluntad libre»: hoy le hemos quitado incluso la voluntad, en el sentido de que ya no es lícito entenderla como una facultad. La vieja palabra «voluntad» no sirve sino para designar una resultante, una especie de reacción individual que sigue necesariamente a una multitud de estímulos en parte contradictorios, en parte concordantes: – la voluntad ya no «actúa»,

ya no «mueve»... Antiguamente se veía en la conciencia del ser humano, en el «espíritu», la prueba de su procedencia superior, de su divinidad; para dar acabamiento perfecto al ser humano se le recomendaba, según la forma de comportarse de la tortuga, meter los sentidos dentro de sí, suprimir el trato con lo terrenal, deshacerse de la envoltura mortal: entonces quedaba lo principal de él, el «espíritu puro». También sobre esto nosotros hemos reflexionado mejor: el llegar a ser conscientes, el «espíritu», nosotros lo consideramos precisamente como síntoma de una relativa imperfección del organismo, como un ensayar, un tantear, un desacertar, como una fatigosa labor en la que innecesariamente se consume mucha energía nerviosa, nosotros negamos que se pueda hacer cualquier cosa perfecta mientras se la haga todavía de manera consciente. El «espíritu puro» es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, la «envoltura mortal», entonces cometemos un error de cálculo – ¡y nada más!...

Notas

Introducción

1 I. Kant, Lógica, Madrid, Akal, 2000, p. 92.

2 M. Foucault, Las palabras y las cosas, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 332.

3 El aforismo 230 de Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro se reproduce íntegramente en el anexo de este libro.

4 F. Nietzsche, Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 137 [trad. modificada].

5 Cf. B. Leiter, «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», en J. Richardson y K. Gemes (eds.), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 579-598; C. J. Emden, Nietzsche's Naturalism, Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; y J. Richardson, Nietzsche's New Darwinism, Oxford, Oxford University Press, 2009.

6 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2005, pp. 192-193.

7 Ibid., p. 192.

8 F. Nietzsche, El Anticristo, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 714. El aforismo 14 de El Anticristo se reproduce íntegramente en el anexo de este libro.

9 Id., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 193.

10 Cf. M. Brusotti, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura:

Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von "Jenseits von Gut und Böse"», en A. Pichler y M. A. Born (eds.), Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in «Jenseits von Gut und Böse», Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 259-278.

11 «Lo que Kant designaba en ella —de manera por demás ambigua — como "natural" ha sido olvidado como forma fundamental de la relación con el objeto y recuperado como "naturaleza" de la naturaleza humana. La ilusión, por consiguiente, en lugar de ser definida por el movimiento que la criticaba dentro de una reflexión sobre el conocimiento, estaba referida a un nivel anterior en el que ella aparecía a la vez desdoblada y fundada: devenía verdad de la verdad —aquello a partir de lo cual la verdad está siempre allí y no es jamás dada—: se volvía así la razón de ser y la fuente de la crítica, el punto de origen de ese movimiento por el cual el hombre pierde la verdad y se encuentra incesantemente llamado por ella» (M. Foucault, Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 129).

12 Para un punto de vista distinto véase P. Gori, «Nietzsche's late Pragmatic Anthropology», The Journal of Philosophical Research 40 (2015), pp. 377-404, quien sostiene que el tratamiento que Nietzsche da a la cuestión del ser humano en El crepúsculo de los ídolos es, en muchos aspectos, comparable con la concepción kantiana de una antropología pragmática.

13 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»: Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996; y K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 11 (1933), pp. 43-66.

14 Helmut Heit plantea un razonamiento similar siguiendo a Günter Abel, quien argumenta que la concepción que tiene Nietzsche del continuo orgánico de la vida refleja «una naturalización más allá de la dicotomía de la metafísica trascendental y del fisicalismo reduccionista» (G. Abel, «Bewussten – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes», Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 30/1 [2001], p. 7, apud. H. Heit, «Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste

Hauptstück: “von den Vorurtheilen der Philosophen”», en M. A. Born [ed.], Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2014, pp. 36; 27-46). Por lo demás, el capítulo de Heit sigue la estructura de las cuatro preguntas de la filosofía de Kant: ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar? y ¿qué es el ser humano?

15 M. Foucault, Una lectura de Kant..., op. cit., p. 131.

16 La cuestión de cómo traducir el término alemán Redlichkeit y cómo captar mejor el significado que tiene para Nietzsche ha sido objeto de una larga discusión entre los estudiosos de Nietzsche. Alan White, «The Youngest Virtue», en Richard Schacht (ed.), Nietzsche’s Postmoralism: Essays on Nietzsche’s Prelude to Philosophy’s Future, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 63-78, sugiere traducir Redlichkeit por «honestidad» (honesty) adscribiendo el término al ámbito de la moral o la ética. Jean-Luc Nancy, «“Our Probity!” On Truth in the Moral Sense in Nietzsche», en L. A. Rickels (ed.), Looking After Nietzsche, Albany (NY), SUNY Press, 1990, pp. 67-87, entiende también la Redlichkeit como constitutiva de la moral de Nietzsche, pero la traduce como «probidad» (probity). Ninguna de las dos traducciones resulta satisfactoria, ya que no dan cuenta del significado de Rede (discurso o charla). En tanto forma de decir la verdad ante los demás, la Redlichkeit en Nietzsche resuena mucho más con la virtud griega de la parrhesia. Gracias a los últimos análisis de Michel Foucault sobre la parrhesia, es decir, el hablar franco o el decir la verdad, en la filosofía griega clásica y en particular en los cínicos, podemos apreciar la importancia pública y política de la Redlichkeit en Nietzsche (M. Foucault, El coraje de la verdad, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2010). Este significado político de la Redlichkeit ha sido pasado por alto a menudo simplemente por el hecho de que la Redlichkeit ha sido traducida como «honestidad». A lo largo de este libro traduciré Redlichkeit como «probidad» (probity) para subrayar esta dimensión pública y política del decir verdadero en Nietzsche.

17 Véase I. Kant, Antropología en sentido pragmático [1798], Madrid, Alianza, 1991, pp. 253-263. En particular, la larga sección dedicada al «carácter del sexo», donde la diferencia sexual —y esto

significa esencialmente el sexo femenino— es utilizada por la naturaleza para alcanzar dos fines: la conservación de la especie y «la cultura social y el refinamiento de la sociedad por la feminidad» (ibid., p. 256).

18 Ibid., p. 257.

19 I. Kant, Antropología en sentido pragmático, op. cit., p. 257.

20 KSA 10:12 [1] 95 / FP III 12 [1] 95.

21 Cf. R. Braidotti, «Posthuman Critical Theory», en D. Banerji y M. R. Paranjpe (eds.), Critical Posthumanism and Planetary Futures, Nueva Delhi, Springer, 2016, pp. 13-15; y C. Wolfe, What is Posthumanism?, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

1. Kantismo, naturalismo y antropología filosófica

1 G. Becker, «El enfoque económico de la conducta humana», en Anuario de Filosofía Jurídica y Social 16 (Valparaíso, 1998), p. 512.

2 M. Foucault, Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático. Introducción a la antropología en sentido pragmático, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 125.

3 Ibid.

4 M. Foucault, Una lectura de Kant..., op. cit., p. 130.

5 Según Giorgio Agamben, Lo Abierto: El hombre y el animal, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, este doble movimiento de separar lo humano de lo animal para volver a colocar lo humano en la naturaleza como objeto de estudio científico es el resultado de lo que él denomina «máquina antropológica».

6 L. Strauss, «Filosofía y Ley. Contribuciones a la comprensión de Maimónides y sus predecesores», en El libro de Maimónides, trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Valencia, Pre-Textos, 2012, pp. 67-68. En este punto, Strauss no cita explícitamente a Nietzsche con respecto al tema de la probidad, pero la expresión de «la terrible verdad» parece ser una referencia al «terrible texto básico homo natura» del aforismo 230.

7 Cf. A. A. Cohen, «Kant's answer to the question "what is man?" and its implications for anthropology», Stud. Hist. Phil. Sci. 39 (2008), p. 514: «Siguiendo el giro pragmático realizado por la antropología de Kant, la pregunta "¿qué es el hombre?" debe ser sustituida por la pregunta "¿qué puede hacer de sí mismo?": la indagación sobre el sentido sustituye así a la indagación sobre la esencia. Este desplazamiento implica que el significado atribuido a la naturaleza humana, lejos de ser un dato inmediato, se define ahora como el resultado del trabajo constructivo que el hombre realiza libremente, "como ciudadano del mundo", a través de sus acciones, su cultura y su civilización, sobre sus disposiciones naturales». Sin embargo, Alix A. Cohen cita el texto de Kant en el que expone claramente el imperativo moral que subyace a la antropología: «el hombre está destinado por su razón a vivir en una sociedad de otros hombres, y en esta sociedad tiene que cultivarse a sí mismo y aplicarse a un fin moral mediante las artes y las ciencias» (I. Kant, Antropología en sentido pragmático [1798], Madrid, Alianza, 1991, pp. 253-263; AA 7:324, apud. A. A. Cohen, «Kant's answer to the question "what is man?"...», op. cit., p. 514).

8 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2005, p. 185.

9 Ibid., p. 193.

10 M. Foucault, El gobierno de sí y de los otros, Buenos Aires, FCE, 2009, p. 59.

11 Ibid., p. 60.

12 Ibid., p. 41.

13 Cf. C. J. Emden, Nietzsche's Naturalism, Philosophy and the Life

Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; y B. Leiter, «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», en J. Richardson y K. Gemes (eds.), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 579-598.

14 Cf. M. Brusotti, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura: Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von "Jenseits von Gut und Böse"», en A. Pichler y M. A. Born (eds.), Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in «Jenseits von Gut und Böse», Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 259-278; id., «Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: "zur Naturgeschichte der Moral"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín, De Gruyter, 2014, pp. 111-130.

15 Cf. M. Brusotti, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura...», op. cit.; id., «Vergleichende Beschreibung versus Begründung...», op. cit.

16 Aquí utilizo el término «antropología filosófica» en un sentido amplio, como se utiliza, por ejemplo, en L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, vol. I. Zur phänomenologischen Anthropologie, Berna, A. Francke, 1947; y K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 11 (1933), pp. 43-66. Para una perspectiva general de los diferentes significados y usos del término «antropología filosófica», véase P. Honenberger, «Introduction», en id. (ed.), Naturalism and Philosophical Anthropology: Nature, Life, and the Human between Transcendental and Empirical Perspectives, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 1-26. Para una discusión exhaustiva de la relación de Nietzsche con la tradición de la antropología filosófica asociada con Max Scheler, Arnold Gehlen y Helmut Plessner, véase M. Schlossberger, «Über Nietzsche und die Philosophische Anthropologie», Nietzscheforschung 4 (1998), pp. 147-167. Sobre Nietzsche y la antropología filosófica, véanse también los artículos de J. Fischer, «"Utopischer Standort" und "Urphantasie" des "noch nichr festgestellten Tieres". Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens», en T. Ebke

y A. Zhavoronkov (eds.), Nietzsche und die Anthropologie: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie 7, Berlín y Boston, De Gruyter, 2018, pp. 153-172; y H. Krüger, «Von generöser Souveränität im europäischen Geist. Helmuth Plessners natur- und geschichtsphilosophische Kritik an Nietzsches Anthropo-Genealogie», en T. Ebke y A. Zhavoronkov (eds.), Nietzsche und die Anthropologie, op. cit., pp. 137-152.

17 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»: Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996.

18 B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», Journal of the History of Philosophy, 30/2 (1992), p. 290. Aunque esté de acuerdo con los argumentos principales de Leiter contra el esteticismo de Nehamas, la afirmación de que las posiciones de Jacques Derrida, Sarah Kofman, Paul de Man y Richard Rorty son también subsumibles al esteticismo de Nehamas requeriría más pruebas. Sobre este punto, véase también Helmut Heit, quien sostiene que Leiter no hace ningún planteamiento adicional para reconstruir tales recepciones, «sino que, más bien, da por supuesto que uno debe elegir entre un Nietzsche naturalista o uno posmoderno» (H. Heit, «Naturalizing Perspectives. On the Epistemology of Nietzsche's Experimental Naturalizations», Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 45/1 [2016], p. 61).

19 Cf. B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», op. cit., pp. 275-276.

20 Ibid., p. 276.

21 Ibid., p. 278.

22 Sobre el naturalismo de Nietzsche, véase también Christoph Cox, Nietzsche, Naturalism and Interpretation, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1999, quien asocia también MBM 230 con el naturalismo de Nietzsche, así como la invitación a un «retorno a la naturaleza» y a la naturalidad como una vertiente del proyecto filosófico de Nietzsche en contraste con la primacía y la irreductibilidad de la interpretación asociadas con el perspectivismo, el antifundacionalismo y el método genealógico de Nietzsche. La tesis de Cox es que Nietzsche navega con éxito entre

el relativismo y el dogmatismo, la libertad y la necesidad (C. Cox, Nietzsche, Naturalism and Interpretation, op. cit., pp. 2, 3, 11): mientras que el relativismo de Nietzsche es «mantenido a raya por su naturalismo», su naturalismo a su vez es «mitigado por su perspectivismo» (ibid., p. 3). Aunque Cox tiene cuidado de distinguir el naturalismo de Nietzsche de los relatos cientificistas o reduccionistas, desde la perspectiva de la antropología filosófica, la consideración de Cox sigue siendo demasiado dualista y sigue estando demasiado basada en una epistemología kantiana.

23 B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», op. cit., p. 279.

24 J. Knobe y B. Leiter, «The Case for Nietzschean Moral Psychology», en B. Leiter y N. Shinhababu (eds.), Nietzsche and Morality, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 89-90.

25 B. Leiter, Nietzsche: On Morality, Londres, Routledge, 2002, p. 10.

26 Ibid.

27 M. Foucault, Una lectura de Kant..., op. cit., p. 131.

28 Id., Las palabras y las cosas, Madrid, Siglo XXI, 1997, p. 311.

29 Cf. B. Han-Pile, «The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism», en T. O'Leary y C. Falzon (eds.), Foucault and Philosophy, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 130.

30 B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», op. cit., p. 284.

31 Cf. id., «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», op. cit., pp. 582-584.

32 Cf. B. Leiter, «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», op. cit., p. 582.

33 F. Nietzsche, Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 137.

34 Cf. M. Brusotti, «Naturalismus? Perfektionismus? Nietzsche, die Genealogie und die Wissenschaften», en id., G. Abel y H. Heit (eds.),

Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität, Berlín y Boston, De Gruyter, 2011, pp. 59-91; id., «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura...», op. cit.; id., «Vergleichende Beschreibung versus Begründung...», op. cit.

35 Sobre la concepción de Nietzsche de la filosofía histórica y la cuestión de la naturalización de las ciencias humanas (Geisteswissenschaften), véase M. Brusotti, «Naturalismus? Perfektionismus?...», op. cit.; y Christian J. Emden Nietzsche's Naturalism, op. cit., en particular la discusión de Emden sobre la sustantiva y metodológica variante de Leiter del naturalismo de Nietzsche (ibid., pp. 62-66). Emden distingue cuidadosamente su consideración del naturalismo de Nietzsche de la perspectiva reduccionista de Leiter argumentando que el naturalismo de Nietzsche debe entenderse dentro de dos contextos principales: las contemporáneas ciencias de la vida pluralistas y experimentales y la epistemología crítica de los primeros neokantianos (ibid., pp. 20 y 29). Sobre las deficiencias de la consideración de Emden sobre el naturalismo de Nietzsche, véase H. Heit, «Naturalizing Perspectives...», op. cit., pp. 56-80.

36 M. Brusotti, «Vergleichende Beschreibung versus Begründung...», op. cit., apartado 7.2; e id., «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura...», op. cit., apartado 5.

37 Id., «Vergleichende Beschreibung versus Begründung...», op. cit., apartado 7.2.

38 M. Brusotti, «Vergleichende Beschreibung versus Begründung...», op. cit., apartado 7.4.

39 Ibid., apartado 7.5.

40 Id., «Naturalismus? Perfektionismus?...», op. cit.

41 P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit." Das Siebte Hauptstück: "Unsere Tugenden"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2014, p. 162.

42 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

43 Paul van Tongeren sostiene que el término «terrible» (schrecklich) en la expresión «terrible texto básico homo natura» es una referencia a la tragedia y, por tanto, apunta a una concepción trágica más que a una concepción naturalista de la naturaleza en MBM 230: «Ciertamente, para Nietzsche la naturaleza está relacionada con lo trágico, y busca volver a la experiencia de lo trágico liberando a la naturaleza de las connotaciones morales pintadas sobre el texto básico del homo natura» (P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit., p. 162).

44 M. Brusotti, «Vergleichende Beschreibung versus Begründung...», op. cit., p. 130.

45 M. Brusotti, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura...», op. cit., p. 270.

46 Ibid., p. 277 (énfasis mío).

47 Cf. K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit.

48 F. Nietzsche, Aurora, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 515.

49 Cf. K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 43.

50 Ibid., pp. 43-44. Sobre la probidad (Redlichkeit) en Nietzsche, véanse también L. Strauss, Estudios de filosofía política platónica [1983], Buenos Aires, Amorrortu, 2008, cap. 8; J.-L. Nancy, «"Our Probity!" On Truth in the Moral Sense in Nietzsche», en L. A. Rickels (ed.), Looking After Nietzsche, Albany (NY), SUNY Press, 1990, pp. 67-87; A. White, «The Youngest Virtue», en Richard Schacht (ed.), Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 63-78; B. Benoit, «Die Redlichkeit ("als Problem"): la vertu du philogue? Probité et justice selon Nietzsche», en J. F. Balaud y P. Wotling (eds.), «L'Art de bien lire»: Nietzsche et la philologie, París, Vrin, 2012, pp. 95-107; y V. Lemm, «Truth, Embodiment and Redlichkeit (Probity) in Nietzsche», en M. Dries (ed.), Nietzsche on Consciousness and the Embodied Mind, Berlín, De Gruyter, 2018, pp. 289-307.

51 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 46. Véase también, sobre el fin del hombre como un nuevo comienzo en Nietzsche, K. Jaspers, Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlín, De Gruyter, 1981 [trad. cast.: Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofar, Buenos Aires, Sudamericana, 2003]; y R. Schacht, Making Sense of Nietzsche, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 1995; id., «Nietzsche and Philosophical Anthropology», en K. Ansell-Pearson (ed.), A Companion to Nietzsche, Malden, Blackwell, 2006, pp. 115-132.

52 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 64.

53 Sobre el devenir de la vida en Nietzsche, véase V. Lemm (ed.), Nietzsche y el devenir de la vida, Santiago de Chile, FCE, 2014; id. (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015.

54 Para una extensa comparación entre Nietzsche y los cínicos, véase H. Niehus-Pröbsting, Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 306-340; y W. Desmond, Cynics, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 2008, pp. 225-234.

55 Sobre la inseparabilidad de teoría y práctica en los cínicos, véase L. E. Navia, Diogenes the Cynic: The War against the World, Amherst, Humanity Books, 2005.

56 Sobre la importancia de la parrhesia para el cinismo, véase también R. B. Branham, «Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism», en id. y M. Goulet-Cazé (eds.), The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy, Berkeley, Los Ángeles y Londres, University of California Press, 1996, pp. 81-104.

57 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

58 W. Stegmaier y A. Bertino, «Nietzsches Anthropologiekritik», en M. Rölli (ed.), Fines Hominis?: Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld, Transcript, 2015, pp. 65-80.

59 Andreas Urs Sommer (Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2016, pp. 650 ss.) también rechaza la opinión de que MBM 230 proporciona una base textual para una antropología esencialista y absolutista en Nietzsche.

60 M. Foucault, El coraje de la verdad, op. cit., p. 258.

61 Alan White rebate la opinión de que la Redlichkeit en Nietzsche esté asociada al decir verdadero porque el decir verdadero es una virtud antigua que se remonta cronológicamente a los persas. White argumenta que era la «virtud persa» del Zaratustra histórico según Nietzsche (EH IV 3) y la virtud de los nobles griegos que se referían a sí mismos como «nosotros, los veraces» (MBM 260, GM I 5), en contraste con la Redlichkeit que Nietzsche califica como la «virtud más joven» (Z I 3) (A. White, «The Youngest Virtue», op. cit., p. 65). Pero podría argumentarse que la idea del decir verdadero como probidad vivida y encarnada es nueva en la medida en que Nietzsche afirma que solo ahora estamos empezando a comprender que la cuestión de la verdad significa abordar el problema de cómo la verdad puede ser vivida y encarnada (GC 110). La mayor innovación de la filosofía cínica es, en mi opinión, haber inaugurado una nueva práctica filosófica que se entiende como el desafío de vivir y encarnar la verdad (V. Lemm, «La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos», en Anales del Seminario de Historia de Filosofía, vol. 30, n.º 2 [2013], pp. 527-544). Este desafío requiere el coraje no solo de ver la verdad, como sostiene Blaise Benoit («Die Redlichkeit ("als Problem"): la vertu du philogue?...», op. cit.), sino también de vivirla y encarnarla. En los cínicos, la visibilidad de la verdad encarnada pasa por la práctica de decir la verdad en el espacio público. Como tal, la parrhesia se basa en el coraje del filósofo cínico para decir la verdad, incluso si esto significa que él o ella puede ser exiliado de la polis. Pero, en este punto, la lectura de White de la Redlichkeit como la virtud más joven puede reconciliarse con mi lectura de la Redlichkeit en Nietzsche que encuentra su precursor en la parrhesia cínica en la medida en que argumenta, si bien no explícitamente, que la concepción de Nietzsche de la Redlichkeit tiene importantes consecuencias para su comprensión de la naturaleza humana. Lo que la Redlichkeit nos

enseña, señala White, es que «no somos animales racionales ni tampoco lógicos/discursivos; en cambio, tal vez seamos animales que son redlich, animales cuyo telos o perfección es Redlichkeit. Pero mientras que nosotros, como animales lógicos/lingüísticos, podríamos aspirar a la verdad concluyente sobre lo que es justo y correcto para todos los seres humanos en todas las situaciones, y nosotros, en tanto animales racionales, podríamos aspirar a la física matemática que nos permitiría convertirnos en dueños y poseedores de la naturaleza, nosotros, como animales redliche, en el sentido de Nietzsche, debemos —si queremos exhibir la Redlichkeit que se desprende de los que somos como redlich— renunciar a tales conclusiones finales y soluciones últimas» (A. White, «The Youngest Virtue», op. cit., p. 75). Para White esto significa que, como animales redliche, debemos permanecer «conscientes de la perpetua posibilidad de ver de otro modo y de nombrar de otro modo» («The Youngest Virtue», op. cit., p. 75). Pero esto es precisamente lo que los cínicos trataron de demostrar a través de sus cuerpos físicos, a través de la encarnación literal de la verdad, o sea, tomando prestada de nuevo la frase de Foucault, que la vida verdadera es siempre otra vida alterada y modificada. Es una vida consciente de la perpetua posibilidad de metamorfosis de la naturaleza humana, una vida que se resiste o, al decir de White, que «exige insistir en la ausencia de estabilidades o identidades totalmente fiables» («The Youngest Virtue», op. cit., p. 76).

62 De este modo, la afirmación de los cínicos de una vida conforme a la naturaleza es muy diferente de la exigencia de los estoicos de una vida conforme a la naturaleza que Nietzsche critica en el aforismo 9 de Más allá del bien y del mal. Sobre la inversión de la jerarquía entre dioses, hombres y animales en los cínicos, véase M. Goulet-Cazé, «Religion and the Early Cynics», en id. y R. B. Branham (eds.), The Cynics..., op. cit., pp. 61-64.

63 F. Nietzsche, La gaya ciencia, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 846. Sobre la falta de Redlichkeit en los fundadores religiosos, véase también Nietzsche KSA 9:6 [229] 9.257 / FP II 6 [229].

64 «¡La probidad en el arte – nada que ver con el realismo! Esencialmente honradez del artista respecto de sus fuerzas (Kräfte):

que deseen no engañarse ni embriagarse – no producir ningún efecto sobre sí mismos, sino imitar (nachahmen) la experiencia (Erlebniss) (el efecto real)» (KSA 9:6 [244] 9.262 / FP II 6 [244]) [traducción ligeramente modificada].

65 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

66 KSA 12:10 [45] 12.476 / FP IV 10 [45].

67 KSA 12:1 [90] 12.33 / FP IV 1 [90].

68 Siguiendo el ejemplo de los cínicos, Nietzsche impugna el sentimiento de vergüenza como medio para disciplinar y domesticar la naturalidad del ser humano. Sobre este aspecto del cinismo y Nietzsche, véase también P. Sloterdijk, Crítica de la razón cínica, trad. M. Á. Vega, Madrid, Siruela, 2003.

69 Cf. KSA 9:6 [223] 9.256 / FP II 6 [223].

70 Cf. Z IV «Jubilado»; véase también GC 107, así como KSA 12:2[191] 12.161 / FP IV 2[191].

71 KSA 9:7[53] / FP II 7 [53].

72 KSA 9:6 [127] 9.228 / FP II 6 [127].

73 KSA 9:6 [130] 9.229 / FP II 6 [130].

74 KSA 9:6 [234] 9.259 / FP II 6 [234].

75 F. Nietzsche, Aurora, op. cit., p. 658.

76 KSA 11:29 [46] 11.347 / FP III 29 [46].

77 Sobre la superación de una idea moral de la Redlichkeit hacia una nueva concepción de la justicia en Nietzsche, véase Blaise Benoit, «Die Redlichkeit (“als Problem”): la vertu du philogue?...», op. cit., pp. 100-103. Aunque Benoit reconoce que el heroísmo que Nietzsche asocia a la Redlichkeit como valor para enfrentarse al terrible texto básico de la naturaleza puede recordar a la probidad de los cínicos, sostiene que la Redlichkeit en Nietzsche deriva de la virtud en el Renacimiento y, en particular, refleja la lucidez de la

idea de virtud de Maquiavelo, para quien el conocimiento está indisociablemente ligado a la acción, es decir, a la práctica. Sin embargo, se podría argumentar que la inseparabilidad de teoría y práctica es justamente lo que está en juego en la inversión cínica de la concepción platónica de la filosofía como un discurso sobre la verdad del alma que necesita abstraerse de la vida del cuerpo. Desde esta perspectiva, la idea de virtud en el Renacimiento encontraría su precursor en la práctica filosófica de los cínicos; sobre este punto, véase también M. Foucault, El coraje de la verdad, op. cit. Al igual que los cínicos, Nietzsche aboga por un retorno a la naturaleza como camino hacia el autoconocimiento que conduce a una reconceptualización de la naturaleza humana y que es inseparable de una inauguración de formas de vida posmorales o extramorales en comunidad con los demás. Pero el objetivo principal del ensayo de Benoit es mostrar que la Redlichkeit en Nietzsche refleja supremamente la virtud del filólogo, para el que leer un texto significa «hacerle justicia (lire justement)» lo que requiere tanto del arte de descifrar como del de moldear el significado del texto (B. Benoit, «Die Redlichkeit (“als Problem”): la vertu du philogue?...», op. cit., p. 107). Benoit señala correctamente que la figura del filólogo en Nietzsche tiene una fuerte afinidad con la figura del legislador del futuro: en ambas figuras, el arte de leer bien representa el arte de modelar el significado, de esculpir el significado con la ayuda del martillo (ibid., p. 106). Desde la perspectiva del filólogo, hacer justicia al texto básico homo natura requeriría no solo descifrarlo, sino también modelarlo, o sea, transformar su significado.

78 KSA 9:6 [80] 9.215 / FP II 6 [80].

79 Para una lectura afirmativa del cosmopolitismo cínico, véase J. L. Moles, «Cynic Cosmopolitanism», en R. B. Branham y M. Goulet-Cazé (eds.), The Cynics..., op. cit., pp. 105-120.

80 KSA 9:6 [80] 9.216 / FP II 6 [80].

2. Humanismo más allá del antropocentrismo

1 Cf. K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 11 (1933), pp. 43-66.

2 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»: Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996.

3 Cf. M. Foucault, La arqueología del saber, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 21.

4 Esta lectura difiere de la de Karl Jaspers, que entiende la antropología como un mero aspecto del pensamiento de Nietzsche sobre el ser humano. Cf. K. Jaspers, Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlín, De Gruyter, 1981, p. 125 [trad. cast.: Nietzsche: Introducción a la comprensión de su filosofar, Buenos Aires, Sudamericana, 2003].

5 Cf. K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit.

6 Para un punto de vista similar, véase H. Heit, «Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: "von den Vorurtheilen der Philosophen"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2014, pp. 27-46.

7 Cf. K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 43.

8 Cf. ibid., p. 46. Véanse también K. Jaspers, Nietzsche..., op. cit., pp. 123-169; y R. Schacht, «Nietzsche and Philosophical Anthropology», en K. Ansell-Pearson (ed.), A Companion to Nietzsche, Malden, Blackwell, 2006, p. 116.

9 Véase J. Knobe y B. Leiter, «The Case for Nietzschean Moral Psychology», en B. Leiter y N. Shinhababu (eds.), Nietzsche and Morality, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 83-109.

10 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., pp. 59-60.

11 Véase B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», Journal of the History of Philosophy 30/2 (1992), pp. 275-290.

12 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 60. Aquí Löwith avanza una crítica indirecta a Heidegger, que entiende el ser de la humanidad a través de la actividad dadora de sentido de la existencia.

13 Cf. KSA 12:9 [8] / FP IV 9 [8].

14 F. Nietzsche, La gaya ciencia, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 795.

15 Ibid. Sobre la necesidad en Nietzsche, véase H. Siemens, «Nietzsche's Conception of "Necessity" and Its Relation to "Laws of Nature"», en V. Lemm (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015, pp. 82-104.

16 F. Nietzsche, La gaya ciencia, op. cit., p. 795.

17 KSA 9:21 [3] FP II 21 [3]. Sobre la naturaleza y el caos, véase B. E. Babich, «Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star», Revista Portuguesa de Filosofia 57 (2001), pp. 225-245; y J. Granier, «Nietzsche's Conception of Chaos», en D. B. Allison (ed.), The New Nietzsche, Cambridge, MIT Press, 1977, pp. 135-141.

18 Igual que en B. Leiter, «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», en J. Richardson y K. Gemes (eds.), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 582.

19 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 61.

20 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2005, p. 192.

21 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 64. Mientras que Löwith lamenta que Nietzsche no fuera lo suficientemente lejos, Karsten Harries lamenta que fue demasiado: «No es ya otro Colón deseoso de descubrir una Europa mejor, [...] Nietzsche aparece ahora como un loco descubridor que, soñando con un continente perdido bajo las olas, empieza a romper las tablas de su barco» (K. Harries, «The Philosopher at Sea», en M. A. Gillespie y T. B. Strong [eds.], Nietzsche's New Seas: Explorations in Philosophy, Aesthetics,

and Politics, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1988, p. 43). Harries argumenta que el término Grundtext en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal es un oxímoron: «¿No es un texto necesariamente humano, una conjetura que reclama falsamente la autoridad de un Grund? ¿Dónde podemos encontrar un Grund que nos hable como lo haría un texto, presentando nuestra existencia junto con una forma de medirla?» (ibid.). Paul van Tongeren hace una buena aportación para complementar esta lectura argumentando que, donde Nietzsche postula un Grundtext, debería haber adoptado la visión trágica de un Abgrund (abismo). Cf. P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit." Das Siebte Hauptstück: "Unsere Tugenden"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, op. cit., pp. 147-166.

22 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 64.

23 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 66.

24 Cf. H. Arendt, La condición humana [1958], Buenos Aires, Paidós, 2003; y L. Strauss, Estudios de filosofía política platónica [1983], Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

25 Véase la lectura de Howey sobre la voluntad de poder en Nietzsche desde la perspectiva de la antropología filosófica en R. Howey, Heidegger and Jaspers on Nietzsche: A Critical Examination of Heidegger's and Jaspers' Interpretations of Nietzsche, La Haya, Martinus Nijhoff, 1973.

26 Me baso aquí en la definición de poshumanismo de Rosi Braidotti, en The Posthuman, Cambridge y Malden (MA), Polity Press, 2013, pp. 13-54; [trad. cast.: Lo posthumano, Barcelona, Gedisa, 2015].

27 Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2016, pp. 650-651; y M. Brusotti, «Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: "zur Naturgeschichte der Moral"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 129.

28 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

29 Sobre cultura y animalidad en Nietzsche, véase V. Lemm, La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales, 2010.

30 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 190.

31 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 190.

32 K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», op. cit., p. 64.

33 Cf. M. Brusotti, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura: Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von "Jenseits von Gut und Böse"», en A. Pichler y M. A. Born (eds.), Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in «Jenseits von Gut und Böse», Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 259-278.

34 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 189.

35 Id., Humano, demasiado humano, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 247.

36 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 188-189.

37 Ibid., p. 188.

38 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

39 L. Lampert, Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil, New Haven y Londres, Yale University Press, 2001, p. 223.

40 Ibid., p. 225.

41 Sobre la crítica de Nietzsche a la dialéctica de la Ilustración, véase Th. W. Adorno y M. Horkheimer, Dialéctica de la Ilustración, Madrid, Trotta, 1998, pp. 97 ss.; y R. Maurer, «Der andere Nietzsche. Zur Kritik der moralischen Utopie», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38/11 (1990), pp. 1019-1026.

42 F. Nietzsche, La gaya ciencia, op. cit., p. 721.

43 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit.

44 W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., pp. VIII-IX.

45 Tal vez el análisis de Riedel sobre el significado cambiante de «naturaleza» y «vida» nos permita reconciliar la falsa oposición entre las lecturas naturalistas y posmodernas del homo natura de Nietzsche. Su análisis muestra que tanto las ciencias de la vida del siglo XIX como las antiguas concepciones griegas de la naturaleza deben ser reconocidas como influencias importantes en el pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana. Este libro no pretende en absoluto negar la importante influencia de las ciencias de la vida del siglo XIX en el pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana. Sin embargo, tematizo esta influencia dentro de un marco biopolítico.

46 W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. XXI.

47 W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. XV.

48 Ibid., p. 193.

49 Ibid., p. 186. La interpretación de Riedel del homo natura en Nietzsche puede leerse, entonces, como una corrección tanto del esteticismo de A. Nehamas (Nietzsche: La vida como literatura, Madrid, FCE, 2002) como del antiesteticismo de B. Leiter («Nietzsche and Aestheticism», op. cit.).

50 Para un análisis clásico de las fuentes literarias y filosóficas del naturalismo griego y romano, véase A. O. Lovejoy y G. Boas, Primitivism and Related Ideas in Antiquity, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997.

51 F. Nietzsche, El certamen de Homero, en Obras completas, vol. I, Madrid, Tecnos, 2011, p. 562.

52 Ibid.

53 Id., El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 2004, p. 70.

54 F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, op. cit., p. 48.

55 F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, op. cit., p. 80.

56 Ibid.

57 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 190.

58 Id., Humano, demasiado humano, op. cit., p. 247.

59 No estoy de acuerdo con el argumento de Jennifer Ham según el cual todo lo que se necesita para recuperar la animalidad es el olvido. Cf. J. Ham, «Circe's Truth: On the Way to Animals and Women», en C. D. Acampora y R. R. Acampora (eds.), A Nietzschean Bestiary: Becoming Animal Beyond Docile and Brutal, Lanham, Rowman & Littlefield, 2004, pp. 193-210. Ello socava la tarea de autosuperación implícita en la retraducción del ser humano a la naturaleza.

60 Para un análisis más extenso de la filosofía de las plantas de Nietzsche, véase V. Lemm, «Is Nietzsche a Naturalist? Or How to Become a Responsible Plant», Journal of Nietzsche Studies 47/1 (2016), pp. 61-80.

61 Sobre la idea de que la religión tiene sus raíces originalmente en la agricultura, véase A. W. Sanford, Growing Stories from India: Religion and the Fate of Agriculture, Lexington, University Press of Kentucky, 2012.

62 M. Marder, Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life, Nueva York, Columbia University Press, 2013, p. 5.

63 Véase, por ejemplo, L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 230; y A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse..., op. cit., p. 651.

64 Apud. S. Kofman, Nietzsche et la métaphore, París, Galilée, 1983, p. 135.

65 Christa David Acampora y Keith Ansell-Pearson respaldan la lectura de Sarah Kofman y añaden que, por tanto, «haríamos mejor en leerlo [a Nietzsche] en los términos de un llamamiento a la probidad psicológica y filológica a la hora de enfrentarse a las muchas interpretaciones "vanas" y "fantasiosas" que se han garabateado sobre el eterno texto básico y que ocultan su

naturaleza como tal enmascarando el hecho de que el texto, cualquier texto, solo es lo que es a través de la interpretación» (C. D. Acampora y K. Ansell-Pearson, Nietzsche's 'Beyond Good and Evil': A Reader's Guide, Londres, Continuum, 2011, pp. 164-165).

66 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 190-191. Sommer deriva la concepción de Nietzsche del espíritu del Zur Analyse der Wirklichkeit, de Otto Liebmanns, que lo representa como una planta que interactúa con su entorno. Sommer también cita la afirmación de Orsucci según la cual MBM 230 debe ser leído en el contexto del discurso sobre la biología y la fisiología contemporáneas (A. Orsucci, «Orient – Okzident: Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild», Monographien und Texte Zur Nietzsche-Forschung, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996, pp. 55-56). Además, Sommer hace remontar la comparación de la incorporación y la nutrición a Ludwig Feuerbach, quien popularizó la idea de que los seres humanos son lo que comen (A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse..., op. cit., p. 653). Sin embargo, Sommer no vincula los discursos sobre la biología y la fisiología contemporáneas que podrían haber influido en la comparación que Nietzsche hace del espíritu con un estómago, con la definición aristotélica de la vida, en particular, de la vida vegetativa como nutrición, crecimiento y generación que también podrían haber influido en el pensamiento de Nietzsche sobre la naturaleza humana y en las diversas comparaciones del ser humano con una planta que se encuentran en Más allá del bien y del mal.

67 Sobre los dos movimientos de incorporación en Nietzsche, véase V. Lemm, «Nietzsche, Einverleibung and the Politics of Immunity», International Journal of Philosophical Studies 21/1 (2013), pp. 3-19.

68 Cf. M. Marder, Plant-Thinking..., op. cit.

69 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 66.

70 KSA 10:24 [14]) / FP III 24 [14].

71 Cf. M. Marder, Plant-Thinking..., op. cit., p. 40. Sobre el metabolismo y la libertad, véase H. Jonas, «Is God a

Mathematician? The Meaning of Metabolism», en id. (ed.), The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology, Evanston, Northwestern University Press, 2001, pp. 62-91.

72 KSA 10:24 [14]) / FP III 24 [14].

73 Las intuiciones de Nietzsche sobre la íntima relación que guardan los sueños con la naturaleza humana son confirmadas más tarde por Freud. En el capítulo 3 abordaré con más detalle las afinidades que existen entre las concepciones de Nietzsche y Freud del homo natura. Sobre la vida como un sueño, véase también Foucault: «En el sueño, todo dice "yo", incluso las cosas y los animales, incluso los objetos lejanos y extraños que pueblan la fantasmagoría […]. Soñar no es otra forma de experimentar otro mundo, es, para el sujeto soñador, la forma radical de experimentar su propio mundo» (M. Foucault, «Dream, Imagination, and Existence», en id. y Ludwig Binswanger, Dream and Existence, ed. Keith Hoeller, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1993, p. 59).

74 KSA 10:24 [14] / FP III 24 [14].

75 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 191.

76 Véase L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit.

77 KSA 10:24 [14]) / FP III 24 [14].

78 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op cit., p. 193.

79 Ibid. En el capítulo «Nuestras virtudes» de Más allá del bien y del mal, Nietzsche habla en nombre de los «europeos de pasado mañana» (MBM 214) que pueden estar a la altura de la «extraña y demencial tarea» de devolver al ser humano a la naturaleza. En un intento de «naturalizar» a sus futuros lectores, en La gaya ciencia, «Broma, astucia y venganza: Preludio en rimas alemanas» Nietzsche recomienda jocosamente a sus futuros lectores que tengan una «buena dentadura y un buen estómago» (GC Preludio 54). Deben tener «buena dentadura» como las bestias de presa y deben ser como plantas con un «buen estómago».

80 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

81 Id., Humano, demasiado humano, op. cit., p. 120.

82 F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, op. cit., p. 120.

83 Lo cosmológico, a través de Copérnico; lo biológico, a través de Darwin, y lo psicológico, a través de Freud, mostraron que «el ego ya no es amo en su propia casa (das Ich nicht mehr Herr sei in seinem eigenen Haus)» (apud. L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, vol. I. Zur phänomenologischen Anthropologie, Berna, A. Francke, 1947, p. 188).

84 F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, op. cit., p. 120.

85 Véase también la concepción de Nietzsche de la historia crítica (HV 2), donde ofrece un consuelo similar.

86 F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, op. cit., p. 121.

87 Id., Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, op. cit., p. 60.

88 Id., Humano, demasiado humano, op. cit., pp. 425-426 [trad. modificada].

89 Cf. B. Leiter, Nietzsche: On Morality, Londres, Routledge, 2002.

3. El psicoanálisis y la deconstrucción de la naturaleza humana

1 F. Nietzsche, El Anticristo, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 714.

2 Cf. B. Leiter, «Nietzsche's Naturalism Reconsidered», en J. Richardson y K. Gemes (eds.), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 579-598; C. J. Emden, Nietzsche's Naturalism, Philosophy and the Life Sciences in the

Nineteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; y J. Richardson, Nietzsche's New Darwinism, Oxford, Oxford University Press, 2009.

3 Sobre la historia del historicismo, véase F. Meinecke, Historism: The Rise of a New Historical Outlook, Nueva York, Herder & Herder, 1972.

4 Para una lectura comparada de Herder y Nietzsche sobre historia, naturaleza y antropología, véase A. C. Bertino, «Vernatürlichung», Berlín, De Gruyter, 2011.

5 M. Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia, Valencia, Pre-Textos, 2014, pp. 23-24.

6 M. Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia, op. cit., pp. 31-32.

7 Cf. id., «Dream, Imagination, and Existence», en id. y Ludwig Binswanger, Dream and Existence, ed. K. Hoeller, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1993, pp. 31-80.

8 Id., Dits et Ecrits: 1954-1988, vol. I, París, Gallimard, 1994, p. 502; M. Foucault, Foucault live: Interviews, 1961-1984, ed. S. Lotringer, Nueva York, Semiotext(e), 1996, p. 16.

9 Id., La arqueología del saber, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, p. 26; B. Han-Pile, «The "Death of Man": Foucault and Anti-Humanism», en T. O'Leary y C. Falzon (eds.), Foucault and Philosophy, Oxford, Wiley-Blackwell, 2010, p. 133.

10 M. Foucault, «Dream, Imagination, and Existence», op. cit., p. 32.

11 Ibid.

12 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, vol. I. Zur phänomenologischen Anthropologie, Berna, A. Francke, 1947, p. 167.

13 Ibid., p. 166.

14 Nietzsche y Freud se distancian tanto del humanismo como del cientificismo de la Ilustración. Nietzsche, en particular, es muy consciente de la dialéctica de la Ilustración y rechaza su deseo de conocimiento a cualquier precio, su deseo de verdad «objetiva», e invoca a los griegos, que «sabían lo que era vivir, ¡para ello hace falta permanecer valientemente en la superficie, en el pliegue, en la piel» (GC Prólogo 4, en F. Nietzsche, La gaya ciencia, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 721). Sobre la crítica de Nietzsche a la dialéctica de la Ilustración, véase Th. W. Adorno y M. Horkheimer, Dialéctica de la Ilustración, Madrid, Trotta, 1998, pp. 97 ss.; y R. Maurer, «Der andere Nietzsche. Zur Kritik der moralischen Utopie», Deutsche Zeitschrift für Philosophie 38/11 (1990), pp. 1019-1026.

15 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 161.

16 Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2016, pp. 650-651; y M. Brusotti, «Vergleichende Beschreibung versus Begründung. Das fünfte Hauptstück: “zur Naturgeschichte der Moral”», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín, De Gruyter, 2014, p. 129.

17 B. Leiter, Nietzsche: On Morality, Londres, Routledge, 2002, p. 10.

18 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 167.

19 Cf. ibid., p. 184.

20 Ibid.

21 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 164.

22 Ibid., p. 178.

23 Ibid., p. 169.

24 B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», Journal of the History of Philosophy 30/2 (1992), p. 279.

25 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 163.

26 Véase también KSA 9:11 [211] / FP II 11 [211].

27 Estoy de acuerdo con Andrea Christian Bertino en que la «humanización (Vermenschlichung)» debe distinguirse de la tesis más general del antropomorfismo del conocimiento humano en Nietzsche (es decir, la idea de que los seres humanos se proyectan a sí mismos sobre el mundo). Mientras que la humanización implica una forma de dominación sobre la animalidad del ser humano, el antropomorfismo no puede suprimirse y es un rasgo constitutivo del perspectivismo en Nietzsche. Cf. A. C. Bertino, «"As with Bees"? Notes on Instinct and Language in Nietzsche and Herder», en J. Constâncio y M. J. Mayer Branco (eds.), Nietzsche on Instinct and Language, Berlín y Boston, De Gruyter, 2011, pp. 3-34.

28 En consonancia con mi argumento del capítulo 1, lo problemático del relato de Leiter sobre el naturalismo de Nietzsche es que no distingue suficientemente entre estos dos enfoques y tiende a reducir la reconstrucción del ser humano a su deconstrucción.

29 Cf. J. Granier, «Nietzsche's Conception of Chaos», en D. B. Allison (ed.), The New Nietzsche, Cambridge, MIT Press, 1977, pp. 135-141; id., «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», Revue de Métaphysique et de Morale 86/1 (1981), pp. 88-102.

30 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 159. Sobre el contexto del solemne homenaje de Binswanger y la reacción de Freud, véase R. Gasser, Nietzsche und Freud, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1997, cap. 17.

31 En el aforismo 106 de Humano, demasiado humano, durante su llamado período científico [N. del T.: en el ámbito hispanohablante este período es usualmente conocido como «positivista»], Nietzsche parece haber albergado una fantasía similar: «Junto a la cascada. – Mirando una cascada, en el variado doblegarse, serpentear y romperse de las olas creemos ver libertad de voluntad y libre albedrío; pero todo es necesario, y cada movimiento es matemáticamente calculable. Así ocurre también con las acciones humanas; si fuésemos omniscientes, se debería poder calcular con anticipación cada acción particular, así como todo progreso en el conocimiento, todo error, toda maldad. […] la suposición de la

voluntad libre, pertenece también a este mecanismo calculable» (F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 120). Sobre la relación entre necesidad y creatividad en Nietzsche, véase Duncan Large, «"Geschaffene Menschen": The Necessity of the Literary Self in Nietzsche, Musil and Proust», Neohelicon 17/2 (1990), pp. 43-60, quien sostiene que la cita anterior es un ejemplo del homenaje de Nietzsche a la deidad de la Ilustración; su coqueteo con una inteligencia calculadora que todo lo sabe. Large sostiene que este universo mecanicista es un ejemplo del periodo intermedio de Nietzsche, que estará ya plenamente olvidado en la época de La gaya ciencia (que contiene algunos de los ataques más mordaces de Nietzsche contra los prejuicios de las ciencias: GC 373). Cf. D. Large «"Geschaffene Menschen"...», op. cit., pp. 50 y 52.

32 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 184.

33 Ibid., p. 185.

34 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 185.

35 Ibid.

36 El relato naturalista de Leiter sobre el fatalismo de Nietzsche ilustra este tipo de nihilismo en la medida en que plantea una cosmovisión determinista en la que la libertad y la creatividad humanas quedan reducidas a meras ilusiones. Cf. J. Knobe y B. Leiter, «The Case for Nietzschean Moral Psychology», en B. Leiter y N. Shinhababu (eds.), Nietzsche and Morality, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 89-90. Para Binswanger, el malentendido de la reducción científica en Freud se basa en la traducción errónea de las «posibilidades a priori o esenciales de la existencia humana en los procesos del desarrollo genético (apriorische oder wesensmässige Möglichkeiten des menschlichen Existierens in genetische Entwicklungsprozesse)» (L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 185). Esta traslación de la existencia a la historia natural se manifiesta, por ejemplo, en los intentos de explicar «el modo de existencia religiosa como resultado del miedo y la impotencia del niño […] el modo de existencia artístico como resultado del placer por la bella apariencia, etc.» (ibid.). La inversión, por parte de Leiter, de la relación de

dependencia entre arte y naturaleza implicaría una concepción errónea de este tipo cuando sostiene que «la naturaleza no debe interpretarse artísticamente, sino que la obra de arte debe entenderse de forma naturalista (como producto de los "instintos básicos de poder, de la naturaleza")» (B. Leiter, «Nietzsche and Aestheticism», op. cit., p. 284).

37 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2005, p. 192.

38 Id., El Anticristo, op. cit., p. 714.

39 Id., Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

40 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

41 Ibid., pp. 192-193.

42 Id., El Anticristo, op. cit., p. 714.

43 Id., La gaya ciencia, op. cit., p. 795.

44 Sobre el cambio de significado de «terrible (schrecklich)» a «eterno» en el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal, véase L. Lampert, Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil, New Haven y Londres, Yale University Press, 2001, pp. 229-230. Lampert argumenta que esta transformación refleja el dominio (Herr werden) de los buscadores de conocimiento sobre las interpretaciones morales erróneas de la naturaleza humana, remontando la naturaleza humana a su texto premoral.

45 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., p. 714.

46 «El hombre, animal complejo, mendaz, artificioso e impenetrable, inquietante para los demás animales no tanto por su fuerza cuanto por su astucia y su inteligencia» (MBM 291 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 265). Este es un tema constante en la filosofía de Nietzsche, que comienza con Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, donde sostiene que el intelecto humano no es el signo de un acceso privilegiado del ser humano al conocimiento, sino un maestro del disimulo y la producción de ilusiones en aras de la autoconservación. El ser

humano, más que cualquier otro animal, necesita protección, lo que explica por qué tuvo que formar sociedades para protegerse de un entorno amenazante y esencialmente peligroso (VME; GM).

47 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., p. 714.

48 Bertino hace una observación similar al distinguir la «naturalización (Vernatürlichung)» del ser humano del reduccionismo naturalista (A. C. Bertino, «"As with Bees"?...», op. cit.).

49 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 184.

50 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., p. 715. En el prefacio de El Anticristo, Nietzsche reconoce que se dirige a lectores póstumos: «Este libro pertenece a los poquísimos. Quizá ni siquiera viva aún ninguno de ellos» (ibid., p. 703). Sus lectores tendrían que ser aquellos que han superado a la humanidad: «Hay que ser superior a la humanidad por fuerza, por altura del alma, por desprecio...» (ibid., p. 704). La perspectiva del aforismo 14 de El Anticristo refleja esta «misantropía», una perspectiva típicamente asociada a la deconstrucción científica de las construcciones culturales de la civilización humana, como señala Binswanger.

51 El aforismo 115 de La gaya ciencia ejemplifica esta idea: cuando se han sustraído los errores que constituyen las vanas creencias en la superioridad del ser humano, entonces se ha sustraído también toda su llamada «humanidad»: «Los cuatro errores. – El hombre ha sido educado por sus errores: en primer lugar, se ha visto siempre solo de modo incompleto, en segundo lugar se ha atribuido propiedades inventadas, en tercer lugar se ha sentido en un falso orden jerárquico respecto del animal y de la naturaleza, en cuarto lugar ha inventado siempre nuevas tablas de bienes y las ha tomado durante un tiempo por eternas e incondicionales, de manera que ora tal impulso y estado humano, ora tal otro estaba en primer lugar y era ennoblecido como consecuencia de esa estimación. Si se descuenta el efecto de estos cuatro errores, se habrá descontado también el humanitarismo, la humanidad y la "dignidad humana"» (F. Nietzsche, La gaya ciencia, op. cit., p. 798).

52 Cf. S. Kofman, Nietzsche et la scène philosophique, París,

Galilée, 1979, pp. 198-224.

53 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., p. 714.

54 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., p. 714.

55 Ibid.

56 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 192.

57 Id., Crepúsculo de los ídolos, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 644.

58 Ibid.

59 Id., Humano, demasiado humano, op. cit., p. 98.

60 Ibid., p. 121. Véase también CI, «Errores», 8, en id., Crepúsculo de los ídolos, op. cit., p. 645.

61 Id., El Anticristo, op. cit., p. 712.

62 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 188.

63 KSA 8:42 [3] / FP II 42 [3].

64 Ibid.

65 Nietzsche utiliza el término «estupidez» como una referencia a la animalidad. A menudo lo hace para invertir el prejuicio de la «superioridad» del ser humano en comparación con los animales, como por ejemplo en el aforismo 1 de Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, pero también en el 231 de Más allá del bien y del mal, tal y como argumento en el capítulo 4.

66 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., pp. 714-715.

67 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 184.

68 F. Nietzsche, El Anticristo, op. cit., p. 715.

69 Cf. L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 168.

70 Este también es el punto de vista de Gillespie, quien argumenta que la base psicológica de la antropología de Nietzsche la establece Zaratustra en la primera parte de Así habló Zaratustra, donde define la esencia del ser humano como el cuerpo (en lugar del alma o el ego autoconsciente) y el cuerpo como nada más que afecto o pasión. Puesto que la pasión no es una unidad, sino una multiplicidad, y que cada una de las pasiones individuales lucha constantemente por expresarse, Gillespie concluye que el ser humano en Nietzsche es «fundamentalmente conflictivo, porque el cuerpo está constantemente en guerra consigo mismo» (M. A. Gillespie, «Nietzsche and the Anthropology of Nihilism», Nietzsche-Studien 28 [1999], p. 147). Gillespie continúa diciendo que Nietzsche entiende la moral y la religión como respuestas al sufrimiento del ser humano causado por las disonancias entre pasiones conflictivas, estableciendo la paz entre las pasiones o devaluando este mundo de pasiones en favor de otro mundo (ibid.). Gillespie ofrece una lectura política de las ideas de Nietzsche sobre la psicología de las pasiones conflictivas y argumenta que cuando Nietzsche reclama una afirmación de la lucha y el conflicto como el medio para superar el nihilismo de la moral y la religión, la «verdadera elección no es, entonces, la que se da entre el nihilismo pasivo y una transformación revolucionaria de la cultura europea, sino la que se da entre una democracia liberal burguesa y una tiranía revolucionaria» (ibid., p. 154). Según Gillespie, la preferencia de Nietzsche por esta última opción es una consecuencia directa de su antropología filosófica y alerta a los lectores de Nietzsche para que no pasen por alto el «lado más oscuro» de su concepción de la naturaleza humana (ibid.). En otro lugar he ofrecido una lectura biopolítica de estos dos aspectos —la lectura tanatopolítica y la lectura afirmativa— del pensamiento de Nietzsche sobre el cuerpo, véase V. Lemm, «Nietzsche and Biopolitics: Four Readings of Nietzsche as a Biopolitical Thinker», en S. Prozorow y S. Rentea (eds.), The Routledge Handbook of Biopolitics, Londres, Routledge, 2016, pp. 50-65. Véase también R. Esposito, Bios: Biopolítica y filosofía, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

71 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 168. Sobre el posicionamiento de Nietzsche contra la idea de «retorno a la naturaleza» en Rousseau, véase el fragmento 48 de «incursiones

de un intempestivo» en El crepúsculo de los ídolos, así como su crítica al romanticismo en el aforismo 59 de La gaya ciencia.

72 KSA 11:26 [432] / FP III 26 [432].

73 Cf. KSA 11:26 [374] / FP III 26 [374]. Véase también KSA 12:2 [91] / FP IV 2 [91].

74 KSA 11:36 [35] / FP III 36 [35]. En otra nota publicada póstumamente, Nietzsche también afirma que es a través del cuerpo como «nosotros» hacemos juicios de valor: «es el cuerpo (Leib) el mejor consejero, al menos él ha de estudiarse muy bien», algo que no puede hacerse con el «alma» (KSA 11:25 [485] / FP III 25 [485]). Veáse también «De los despreciadores del cuerpo», en Así habló Zaratustra: «Pero el despierto, el sabio, dice: solo soy cuerpo (Leib) y nada más; y el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo (Leibe)» (F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 88).

75 KSA 11:36 [35] / FP III 36 [35].

76 Ibid.

77 Id., La gaya ciencia, op. cit., p. 766.

78 KSA 11:36 [35] / FP III 36 [35].

79 F. Nietzsche, La gaya ciencia, op. cit., p. 766.

80 KSA 11:36 [35] / FP III 36 [35]. Sobre la importancia de la imaginación en la reconstrucción de la historia de la transformación humana en Nietzsche y Aby Warburg, véase también C. Santini, «Zwischen Geschichte und Gedächtnis. Aby Warburg, Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche», en A. K. Jensen y C. Santini (eds.), The Re-Encountered Shadow: Nietzsche on Memory and History, Nueva York y Berlín, De Gruyter, 2020.

81 KSA 11:37 [4] / FP III 37 [4].

82 El tema de la antropología en Nietzsche y de su pensamiento sobre el cuerpo es objeto permanente de controversia. Según Markus Meckel, la antropología de Nietzsche se articula en Así

habló Zaratustra a través del viaje de Zaratustra como símbolo del devenir humano del ser humano. En opinión de Meckel, la tesis central de la antropología de Nietzsche es que el ser humano es un creador y, como tal, se ve continuamente involucrado en la tarea de crearse a sí mismo, así como de crear más allá de sí mismo: «En esta creación de sí mismo más allá de sí mismo (Sich-über-sich-hinaus-Schaffen), el ser humano es un cruzar (Übergang) y un hundirse (Untergang), para el cual aquel que se deviene está en camino (der Werdende auf dem Weg Seiende) – un homo semper maior» (M. Meckel, «Der Weg Zarathustras als der Weg des Menschen. Zur Anthropologie Nietzsches im Kontext der Rede von Gott im "Zarathustra"», Nietzsche-Studien 9 [1980], pp. 174-208). Meckel sostiene que, como tal, la creación en el ser humano es diferente de la creación divina en las religiones monoteístas. Aunque reconoce que Nietzsche pensó la dimensión del cuerpo creador y viviente (schaffende Leib) (ibid., p. 180), esta última no es central en su pensamiento sobre la naturaleza del ser humano como un todo (ibid., pp. 180 y 208). Para Meckel, lo que define al ser humano es su capacidad para la creación, el conocimiento y el amor, a través de la cual se supera y va más allá de sí mismo. Pero en el camino de llegar a ser lo que es, el ser humano necesitará entrar en comunicación con otros seres humanos: «Solo en la medida en que el ser humano es espíritu y no solo una criatura no mediada (unmittelbares) de la naturaleza (Naturwesen), puede concebirse con sentido al ser humano como un ser que va más allá de sí mismo, se comunica e intercede como mediador. El ser humano debe ser previamente educado para que sea un ser humano. Solo cuando el ser humano va más allá de sí mismo se da cuenta de su humanidad y para esto se requiere un proceso de comunicación entre seres humanos» (ibid., p. 208). Meckel encuentra esta idea ejemplificada en el viaje de Zaratustra y su intercambio con los hombres superiores. El viaje de Zaratustra refleja la paradoja entre, por un lado, la tarea de crear y comunicar una nueva idea de ser humano y, por otro, la tarea de reconducir al ser humano a su naturalidad no mediada. Esta paradoja se reproduce en la concepción nietzscheana del pensamiento como función de la vida orgánica. Nietzsche quiere reinscribir al ser humano de nuevo en la naturaleza y, en este sentido, solo el pensamiento que está encarnado permanece sin mediación y supera la división entre naturaleza y ser humano. Sin embargo, según Meckel, y aquí es

donde discrepo con él, el cuerpo pensante no es autorreflexivo. Meckel concluye que, dado que la creatividad, el conocimiento y el amor en el ser humano definido como un ser que va más allá de sí mismo descansan en la capacidad del ser humano de reflexionar sobre sí mismo y sobre sus acciones, Nietzsche postula la razón como lo constitutivo de la naturaleza humana: «como tal, Nietzsche también considera la razón como el rasgo constitutivo del ser humano» (ibid.). En este punto, la cuestión es ¿cómo entender la razón en Nietzsche? Volker Gerhardt llega a una conclusión distinta en su ensayo «The Body, the Self and the Ego» (en K. Ansell-Pearson [ed.], A Companion to Nietzsche, Malden, Blackwell, 2009), argumentando que el discurso de Nietzsche sobre la «gran razón» del cuerpo y la «pequeña razón» de la conciencia solo tiene sentido mediante una interpretación estética. Según Gerhardt, el cuerpo es, por un lado, «dependiente y determinado por la condición natural e histórica de la que procede y a la cual permanece necesariamente ligado. Por otro lado, el cuerpo determina en exclusiva el principio y el fin del sentido y de los sentidos de que dispone: mediante la configuración particular de su organización, el cuerpo determina el ritmo y el tiempo de la actividad que persigue. […] Entonces, es el cuerpo el que proporciona el orden en el cual se alcanza el sentido de una existencia viva» (ibid., p. 285). Esta es también la opinión de Patrick Wotling (cf. La philosophie de l'esprit libre: Introduction à Nietzsche, París, Flammarion, 2008), para quien el cuerpo presenta fundamentalmente una ordenación compleja (jerarquía) de múltiples pulsiones conflictivas y contradictorias según relaciones de mando y obediencia, una idea que también es analizada por extenso por Wolfgang Müller-Lauter en los términos del organismo como lucha (cf. Über Werden und Wille zur Macht: Nietzsche-Interpretationen, vol. 1. Berlín, De Gruyter, 1999). Como tal, el cuerpo es cohesión, el facilitador de la colaboración y comunicación que afirma cierta «comunidad de la naturaleza» (cf. KSA 11:34 [123] / FP III 34 [123]; y P. Wotling, La philosophie de l'esprit libre..., op. cit., p. 159). Wotling sostiene que el «cuerpo es lenguaje» (ibid.) y que el cuerpo es la actividad de la interpretación (ibid., p. 165). Asimismo, encuentra esta idea de comunidad expresada en la afirmación de Nietzsche de que «nuestro cuerpo, en efecto, no es más que una estructura social de muchas almas» (MBM 19 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 43). Al reintroducir las múltiples almas en el cuerpo, Nietzsche señala que

es imposible separar la fisiología de la psicología, la teoría de la práctica o, en otras palabras, que el conocimiento de la fisiología sigue estando sujeto a la interpretación, una idea que bien puede haber sido inspirada por Wilhelm Roux. Sobre la confluencia de fisiología y psicología en Nietzsche, véase P. Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, París, PUF, 1995. La lectura que hace Wotling del cuerpo y su creación de órdenes complementa el argumento de Gerhardt: «el tipo de sentido que es inteligible requiere un órgano específico y para Nietzsche —como para Platón, Kant o Hegel— este órgano es la facultad de la razón» (V. Gerhardt, «The Body, the Self and the Ego», op. cit., p. 288). Sin embargo, esta idea de sentido y razón presupone una concepción del cuerpo como una unidad o un todo que expresa «la totalidad del cuerpo» (ibid.). Gerhardt afirma que «la razón es lo que se manifiesta en las expresiones del cuerpo, al igual que lo bello en el arte» (ibid., p. 289). En este sentido, la lectura de Gerhardt de la razón como un órgano del cuerpo vivo y no como una facultad que lo trasciende proporciona un argumento convincente contra la concepción de Meckel de la razón y la comunicación en la antropología de Nietzsche.

83 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 160.

84 S. Freud, Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras, en Obras completas, vol. 22, Buenos Aires, Amorrortu, 1991, p. 88.

85 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 160. Véase J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», op. cit., p. 101.

86 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 160. Véase, en comparación, MBM 226 sobre el sentido del deber de los espíritus libres de Nietzsche en el capítulo «Nuestras virtudes».

87 Cf. W. Stegmaier y A. Bertino, «Nietzsches Anthropologiekritik», en M. Rölli (ed.), Fines Hominis?: Zur Geschichte der Philosophischen Anthropologiekritik, Bielefeld, Transcript, 2015, pp. 65-80.

88 KSA 10:24 [16] / FP III 24 [16]. Sobre la cuestión de la

superación de lo humano, véase también la postura de Gerard Visser acerca del Übermensch de Nietzsche. Visser sostiene que en Nietzsche la superación de lo humano implica el fin del concepto «ser humano» y el comienzo de un nuevo concepto Übermensch. Este último ya no puede ser entendido como una definición general de la naturaleza o esencia del ser humano, sino que representa lo que es singular e irreductible en todos y cada uno de los seres humanos: «El Übermensch ya no es un ser humano, sino un individuo» (G. Visser, «Nietzsche's Übermensch Die Notwendigkeit einer Neubesinnung auf die Frage nach dem Menschen», Nietzsche-Studien 28 [1999], p. 107). Para Visser, la pregunta de Nietzsche es «si cada individuo no debería ser más bien un experimento para alcanzar una especie (Gattung) superior al ser humano en virtud de sus cosas más individuales (seiner individuellesten Dinge)» (KSA 9:6 [158] / FP II 6 [158]).

89 Christa Davis Acampora acuña el término «naturalismo artístico» para captar este aspecto del naturalismo de Nietzsche. Cf. C. D. Acampora, «Naturalism and Nietzsche's Moral Psychology», en K. Ansell-Pearson (ed.), A Companion to Nietzsche, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 314-333.

90 F. Nietzsche, La gaya ciencia, op. cit., p. 795.

91 Ibid. Según Paul Bishop, la naturalización de la humanidad también está en juego en la psicología de Carl Gustav Jung. Cf. P. Bishop, «Jung Looking at the Stars: Chaos, Cosmos and Archetype», International Journal of Jungian Studies 1/1 (2009), pp. 12-24. Desde su perspectiva, al reclamar una nueva concepción de la naturaleza que descarte la noción de legalidad natural, Nietzsche reclama una nueva concepción del ser humano (HH 3).

92 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 190.

93 Cf. H. Heit, «Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie. Das erste Hauptstück: "von den Vorurtheilen der Philosophen"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, op. cit., pp. 27-46.

94 KSA 12: 2 [131] / FP IV 2 [131].

95 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 184.

96 Ibid.

97 L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 170.

98 Ibid.

99 Ibid., p. 178.

100 Sobre las controversias en torno a la relación de Freud con Nietzsche, véase R. Gasser, Nietzsche und Freud, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1997; y P. Assoun, Freud y Nietzsche, México, FCE, 1986. Véase también Tinneke Beekman para una visión general muy útil de las principales objeciones de Freud contra la filosofía (incluida la filosofía de Nietzsche). Beekman muestra que «Freud no ha aportado ningún elemento contra la filosofía que Nietzsche no hubiera entendido» y que, por tanto, «Nietzsche no puede ser el objeto del desprecio de Freud por los filósofos» (T. Beekman, «Turning Metaphysics into Psychology: Sigmund Freud and Friedrich Nietzsche», New Nietzsche Studies 8/1-2 [2009-2010], p. 114). En su lugar, Beekman sostiene que «Nietzsche, el gran psicólogo», ya anticipó los límites que Freud admite y que, por tanto, la «metapsicología» de Freud no sería menos metafísica de lo que él afirma que es la filosofía de Nietzsche (ibid., p. 117).

101 Véase Alan D. Schrift, quien sostiene que el Übermensch es la respuesta de Nietzsche a la pregunta de Kant: ¿Qué es el ser humano? Cf. A. D. Schrift, «Rethinking the Subject: Or How to Become-Other that What One is», en R. Schacht (ed.), Nietzsche's Postmoralism: Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 47-62.

102 Cf. R. Gasser, Nietzsche und Freud, op. cit.

103 Apud. R. Gasser, Nietzsche und Freud, op. cit., p. 235.

104 Cf. J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», op. cit.

105 Granier parece pensar que Freud también adoptó el término

homo natura de Nietzsche, pero hasta donde yo sé es Binswanger quien aplica el término acuñado por Nietzsche para describir la concepción que Freud tiene del ser humano. Según Gasser, Freud no era consciente de que Binswanger citaba en realidad a Nietzsche cuando definía su concepción del ser humano en los términos de homo natura.

106 J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», op. cit., p. 100.

107 Cf. L. Binswanger, Ausgewählte Vorträge..., vol. I, op. cit., p. 160; S. Freud, Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis..., op. cit., p. 88; y J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», op. cit., p. 101.

108 Karl Löwith hace una observación similar en relación con Nietzsche: que la reconstrucción de la naturaleza humana de Nietzsche se inspira en gran medida en los ejemplos histórico-filosóficos de humanidad natural proporcionados por la antigüedad griega y del ser humano en el Renacimiento, así como en algunos ejemplos individuales de la modernidad como Goethe y Napoleón. Cf. K. Löwith, «Kierkegaard und Nietzsche», Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 11 (1933), pp. 43-66.

109 J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», op. cit., p. 101.

110 KSA 9:21 [3] / FP II 21 [3] y KSA 9:11 [197] / FP II 11 [197]. Cf. J. Granier, «Nietzsche's Conception of Chaos», op. cit.; y B. E. Babich, «Nietzsche's Chaos Sive Natura: Evening Gold and the Dancing Star», Revista Portuguesa de Filosofia 57 (2001), pp. 225-245.

111 Cf. B. E. Babich, «Nietzsche's Chaos Sive Natura...», op. cit. Sobre las influencias griegas de la concepción de la naturaleza de Nietzsche, véase T. B. Strong, «The Optics of Science, Art, and Life: How Tragedy Begins» y L. J. Hatab, «Nietzsche, Nature, and the Affirmation of Life», ambos en V. Lemm (ed.), Nietzsche and the Becoming of Life, Nueva York, Fordham University Press, 2015, pp. 19-31 y pp. 32-48.

112 Véase también a Nietzsche sobre este tema: «Es parte de la naturalización del hombre la disposición para lo absolutamente repentino y perturbador (Durchkreuzende)» (KSA 9:11 [228] / FP II 11 [228]).

113 J. Granier, «Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud», op. cit., p. 102.

114 Recordemos el aforismo 230 de Más allá del bien y del mal: «Retraducir, en efecto, el hombre a la naturaleza; adueñarse de las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico homo natura; hacer que en lo sucesivo el hombre se enfrente al hombre de igual manera que hoy, endurecido en la disciplina de la ciencia, se enfrenta ya a la otra naturaleza con impertérritos ojos de Edipo y con tapados oídos de Ulises, sordo a las atrayentes melodías de todos los viejos cazapájaros metafísicos que durante demasiado tiempo le han estado soplando con su flauta: "¡Tú eres más! ¡Tú eres superior! ¡Tú eres de otra procedencia!"» (MBM 230 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 192-193).

115 N. del T.: En la versión original del texto ambas palabras (overhuman y overcoming) comparten el mismo prefijo (over) que significa «sobre» o «más de». La vinculación entre estos términos en la obra de Nietzsche puede entenderse si las traducimos, respectivamente, como «superhombre» y «superación». Sin embargo, hemos preferido traducir overhuman como «sobrehumano», con lo que dicha vinculación se pierde en la traducción.

116 Sobre este tema, véase Keith Ansell-Pearson, «On the Miscarriage of Life and the Future of the Human: Thinking Beyond the Human Condition with Nietzsche», Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung 29/1 (2000), pp. 153-177.

117 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 192-193.

118 Cf. V. Lemm, La filosofía animal de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano, Santiago de Chile, Universidad Diego

Portales, 2010, pp. 52-59.

119 F. Nietzsche, El crepúsculo de los ídolos, op. cit., p. 683. Véase también «La naturalización del hombre en el siglo XIX (el siglo XVIII es el siglo de la elegancia, de la fineza y de los géné-reux sentiments). No “vuelta a la naturaleza”: porque nunca ha habido aún una humanidad natural. La escolástica de los valores no naturales y antinaturales es la regla, es el comienzo; a la naturaleza llega el hombre después de larga lucha – jamás “vuelve”... La naturaleza: es decir atreverse a ser inmoral como la naturaleza» (KSA 21:10 [53] 182 / FP VI 10 [53] 182).

4. Biopolítica, sexualidad y transformación social

1 F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 110.

2 Cf. M. Foucault, Historia de la sexualidad, vol. 1: La voluntad de saber, México, Siglo XXI, 2007.

3 J. Butler, El género en disputa, Barcelona, Paidós, 2007, p. 77.

4 Cf. J. Derrida, «The Question of Style», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, University Park, Pennsylvania State University Press, 1998, pp. 50-80.

5 «No hay esencia en la mujer porque la mujer separa y separa desde y de sí misma. Ella se sumerge, va cubriendo con velos por las profundidades, sin fin, sin suelo, toda esencialidad, toda identidad, toda propiedad. Ciego, en este punto, el discurso filosófico cae en picado abandonado a su ruina. No hay verdad en la mujer, pero es porque esta separación abisal de la vedad, esta no-verdad, es la “verdad”. La mujer es el nombre de esta no-verdad de la verdad» J. Derrida, «The Question of Style», op. cit., p. 53.

6 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Madrid, Alianza, 2005, p. 100. Annemarie Pieper señala acertadamente que, para

Nietzsche, a través de los órganos sexuales «el ser humano está indisoluble y eternamente encadenado al mundo orgánico» (A. Pieper, «Nietzsche und die Geschlechterfrage», en R. Reschke [ed.], Frauen: Ein Nietzschethema? Nietzsche: Ein Frauenthema? [Nietzscheforschung, vol. 19], Berlín, Akademie, 2012, p. 61). Como dice Nietzsche: «El bajo vientre es el motivo de que al hombre no le resulte fácil tenerse por un dios» (MBM 141 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 113).

7 Cf. L. Irigaray, Marine Lover of Friedrich Nietzsche, Nueva York, Columbia University Press, 1991.

8 J. Butler, El género en disputa, op. cit., pp. 80-81.

9 Ibid., p. 92.

10 Ibid.

11 J. Butler, El género en disputa, op. cit., p. 95.

12 Ibid., p. 165. La crítica de Butler a la «revolución del parentesco» de Rubin se basa en la afirmación de que Rubin «alega que antes de la transformación de un hombre o una mujer biológicos en un hombre o una mujer con género, "cada niño y niña cuenta con todas las posibilidades sexuales disponibles para la expresión humana"» (ibid., p. 164). Butler aplica la lección de Foucault para señalar que «ilusión de una sexualidad anterior a la ley es en sí la creación de esa ley» (ibid.).

13 Carol Diethe, quien argumenta a favor de la misoginia de Nietzsche, está de acuerdo, no obstante, con Annemarie Pieper en que «el látigo al que se hace referencia podría pertenecer tanto a la mujer que va a ser visitada como al hombre visitante». Pieper desvela otro posible significado al sugerir que la mujer podría estar actuando en el papel de supervisora para asegurarse de que el hombre cumple su destino de esforzarse por convertirse en el Übermensch. El látigo podría verse entonces, solo posiblemente, como «un símbolo de superación» (C. Diethe, Nietzsche's Women, Nueva York y Berlín, De Gruyter, 1996, p. 64, citando a A. Pieper, «Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch»: Philosophische Erläuterungen zu Nietzsches erstem «Zarathustra», Stuttgart, Klett-

Cotta, 1990, p. 312).

14 Cf. M. Foucault, «De la amistad como forma de vida», en id., ¿Qué hacen los hombres juntos?, Madrid, CERMI y Cinca, 2015, pp. 9-17.

15 Cf. M. Foucault, Historia de la sexualidad, vol. 1, op. cit.

16 W. Riedel, «Homo Natura»: Literarische Anthropologie um 1900. Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, Berlín y Nueva York, De Gruyter, 1996, p. XIII.

17 Cf. S. C. Rogers, «Women's Place: A critique of anthropological theory», Comparative Studies in Society and History 20/1 (1978), pp. 123-162.

18 «El impulso sexual existe como condición esencial de la vida y de la fundación de la sociedad. Es el impulso más fuerte de la naturaleza humana. Se extinga lo que se extinga, esta pulsión siempre persevera. Sin estar desarrollada, sin ser objeto del pensamiento, y sin embargo fuego central de la vida, esta pulsión ineludible es la protección natural contra todo tipo de destrucción» (A. Bebel, Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Zúrich, Hottingen, 1883, p. 38; apud. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2016, p. 656).

19 Cf. R. Esposito, Immunitas: Protección y negación de la vida, Buenos Aires, Amorrortu, 2005; id., Bios: Biopolítica y filosofía, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

20 Hay buenas razones para suponer que Nietzsche planeó los aforismos 231-239 de Más allá del bien y del mal como un capítulo aparte. Andreas Urs Sommer, en su detallado comentario de Más allá del bien y del mal, esgrime una carta a Carl Heymons y un borrador anterior como indicios de que Nietzsche planeó los aforismos 231-239 como una sección separada con el título «Das Weib an sich». Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 652.

21 Sobre el primer supuesto, véase B. Leiter, «Nietzsche's

Naturalism Reconsidered», en J. Richardson y K. Gemes (eds.), The Oxford Handbook of Nietzsche, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 579-598, y C. J. Emden, Nietzsche's Naturalism, Philosophy and the Life Sciences in the Nineteenth Century, Cambridge, Cambridge University Press, 2014; sobre el segundo, véase R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema?..., op. cit., así como K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, op. cit.

22 Sobre esta transición, véase L. Strauss, Estudios de filosofía política platónica [1983], Buenos Aires, Amorrortu, 2008, pp. 266-267.

23 C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., p. 67. Diethe se refiere a este texto: «¿Se ha escuchado mi respuesta a la pregunta de cómo se cura a una mujer – cómo se la "redime"? Se le hace un hijo. La mujer tiene necesidad de hijos, el hombre es siempre solo un medio: así habló Zaratustra» (F. Nietzsche, Ecce homo, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 815).

24 Ibid., p. 47.

25 Ibid., p. 68. Del mismo modo opina Tirrell, para quien «la misoginia de Nietzsche está atenuada por una sorprendente comprensión de la situación de las mujeres (blancas, europeas, de clase alta) de su época» (L. Tirrell, «Sexual Dualism and Women's Self-Creation: On the Advantages and Disadvantages of Reading Nietzsche for Feminists», en K. Oliver y M. Pearsall [eds.], Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, op. cit., p. 219).

26 C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., p. 47.

27 Ibid., p. 71. Para otra lectura de Nietzsche como despreciador misógino de las mujeres, véase B. Klaas Meiler, «Frauen: Nur gut fürs Basislager oder auch für den philosophischen Höhenweg», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema?..., op. cit., pp. 31-52. Para una lectura claramente política, véase David Owen, quien afirma que los pronunciamientos de Nietzsche sobre las mujeres pueden leerse, por un lado, «simplemente como diversos aspectos de un esencialismo reaccionario y contradictorio» y, por otro, «como máscaras que manifiestan una pluralización antiesencialista

y, de hecho, disolvente de la categoría "mujer"» (D. Owen, «Nietzsche's Squandered Seductions: Feminism, the Body, and the Politics of Genealogy», en K. Oliver y M. Pearsall [eds.], Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, op. cit., p. 306). Ambas estrategias de lectura, continua Owen, demuestran cierta ontología política: «La primera se manifiesta como una determinación legislativa del orden del significado, mientras que la segunda se revela como una discusión poética de un orden semántico determinado» (ibid.), que corresponden, respectivamente, a la posición del filósofo como legislador y como poeta. Owen concluye: «Al considerar la cuestión de una política feminista parece que la práctica genealógica de Nietzsche ofrece una noción de "esencialismo estratégico" que permite la construcción de una política específicamente feminista en torno a un concepto de "mujer" construido a través de intereses prácticos particulares, al tiempo que permanece abierta a la alteridad en el sentido de que este concepto de "mujer" es una construcción contingente» (ibid., p. 320).

28 L. Tirrel, «Sexual Dualism and Women's Self-Creation...», op. cit., p. 206.

29 F. Nietzsche, Humano, demasiado humano, en Obras completas, vol. III, Madrid, Tecnos, 2014, p. 221.

30 Cf. L. Tirrel, «Sexual Dualism and Women's Self-Creation...», op. cit., p. 207. La discusión sobre la amenaza, para unos, y la promesa, de otros, de la androginia a finales del siglo XIX es un rasgo crucial de la socialización de la sexualidad y se abordará más adelante. Sobre este tema en la concepción de Walter Benjamin del siglo XIX, véase Andreas Greiert, «"Aufknacken der Naturteleologie", Androgynität und anthropologischer Materialismus bei Walter Benjamin», Zeitschrift für kritische Theorie 46-47 (2018), pp. 74-95.

31 L. Tirrel, «Sexual Dualism and Women's Self-Creation...», op. cit., p. 207.

32 K. M. Higgins, «Gender in The Gay Science», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, op. cit., p. 131.

33 Ibid., p. 138.

34 Ibid., p. 144.

35 K. M. Higgins, «Gender in The Gay Science», op. cit., p. 146.

36 Ibid., p. 131. Para una discusión crítica, en referencia a Nietzsche, de la concepción performativa del género como rol social, véase Paul Patton, «Nietzsche and the Problem of the Actor», en A. Schrift (ed.), Why Nietzsche Still?, Berkeley, University of California Press, 2000, pp. 170-183. Aunque su crítica se dirige a Judith Butler, no está claro que haga justicia al punto de vista de Butler según el cual el dualismo de sexo y género como un dualismo que se sobrepone a la línea divisoria entre naturaleza y cultura es precisamente un problema. Para una exposición clara de este último punto, véase J. Butler, «Against Proper Objects», Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies, 6:2/3 (1994), pp. 1-26; id., Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo», Buenos Aires, Paidós, 2002; especialmente los capítulos «Los cuerpos que importan» y «Acerca del término "queer"». Sobre este asunto, véase también P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit." Das Siebte Hauptstück: "Unsere Tugenden"», en M. A. Born (ed.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse, Berlín y Boston, De Gruyter, 2014, pp. 159-161.

37 K. M. Higgins, «Gender in The Gay Science», op. cit., p. 131.

38 Cf. L. Lampert, Nietzsche's Task: An Interpretation of Beyond Good and Evil, New Haven y Londres, Yale University Press, 2001, pp. 233-242.

39 C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., p. 45.

40 Cf. P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit., p. 148.

41 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 185.

42 Sobre este tema, véase también P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit., pp. 159-161.

43 Heike Schotten ha defendido una alianza entre la teoría queer y

Nietzsche basada en la creencia de que «la moralidad es una herramienta política mediante la cual se segrega a las poblaciones conforme a idealizaciones de mérito o valía fabricadas con el fin de estigmatizar, degradar, condenar al ostracismo y castigar a aquellas personas consideradas indignas según su medida» (C. H. Schotten, «Nietzsche and Emancipatory Politics: Queer Theory as Anti-Morality», Critical Sociology 45/2 [2018], p. 5). Sin embargo, Schotten no relaciona la crítica de Nietzsche a la moralidad ni con la probidad ni con la sexualidad, por lo que la conexión con la teoría queer se queda en un nivel puramente metodológico.

44 Van Tongeren argumenta que las secciones sobre «das Weib an sich» proporcionan un ejemplo de cómo Nietzsche concibe el «pensamiento cruel y honesto (grausan-redliche Denken)» de quien filosofa más allá del bien y del mal (cf. P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit., p. 163). Van Tongeren sugiere que el texto es inherentemente polémico en su tono y, como tal, ofrece un ejemplo paradigmático del pensamiento extramoral y naturalizado de Nietzsche. Van Tongeren concluye con la advertencia de que tal vez quienes no ven la virtud en los textos aparentemente antifeministas de Nietzsche son quienes malinterpretan el problema básico «varón y mujer» (MBM 238), que todavía llevan la venerable trenza conceptual de nuestros abuelos (MBM 214) y cuya virtud se ha convertido «en nuestra limitación, en nuestra estupidez (unsere Grenze, unsere Dummheit)» (MBM 227 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 185), una estupidez en la que no se escondería dios alguno, sino solamente una «"idea", una "idea moderna" (MBM 239)» (cf. P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit., pp. 163-164).

45 C. D. Acampora y K. Ansell-Pearson, Nietzsche's 'Beyond Good and Evil': A Reader's Guide, Londres, Continuum, 2011, p. 168.

46 Ibid., p. 169.

47 Cf. M. Clarke, «Nietzsche's Misogyny», en K. Oliver y M. Pearsall (eds.), Feminist Interpretations of Friedrich Nietzsche, op. cit., pp. 187-198.

48 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. 191.

49 Cf. A. Baeumler, «Nietzsche und Bachofen», Neue Schweizer Rundschau 5 (1928), pp. 323-343.

50 Cf. M. Whyte, «The Uses and Abuses of Nietzsche in the Third Reich: Alfred Baeumler's "Heroic Realism"», Journal of Contemporary History 43/2 (2008), pp. 171-194.

51 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 193-194.

52 L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 233.

53 Ibid.

54 Aquí hay una referencia a la siguiente cita: «Desde el comienzo, nada resulta más extraño, repugnante, hostil en la mujer que la verdad, – su gran arte es la mentira, su máxima preocupación son la apariencia (Schein) y la belleza. Confesémoslo nosotros los varones: nosotros honramos y amamos en la mujer (Weibe) cabalmente ese arte y ese instinto […]» (MBM 232 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 195).

55 L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 233.

56 Ibid., pp. 233, 235.

57 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 191.

58 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 190. Sobre este punto, véase también M. Brusotti, «Der Schreckliche Grundtext Homo Natura: Texturen des Natürlichen im Aphorismus 230 von "Jenseits von Gut und Böse"», en A. Pichler y M. A. Born (eds.), Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung der Philosophie in «Jenseits von Gut und Böse», Berlín y Boston, De Gruyter, 2013, pp. 259-278.

59 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 188.

60 Ibid., p. 193.

61 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. 205.

62 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 198.

63 D. Owen, «Nietzsche's Squandered Seductions...», op. cit., p. 320.

64 F. Nietzsche, De la genealogía de la moral, en Obras completas, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2016, p. 453.

65 L. Strauss, Estudios de filosofía política platónica, op. cit., p. 266.

66 F. Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, op. cit., p. 686 [trad. modificada].

67 A. Pieper, «Nietzsche und die Geschlechterfrage», op. cit., p. 60.

68 L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 233.

69 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 193.

70 Véanse, para el primer caso, P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit., y, para el segundo, M. Clarke, «Nietzsche's Misogyny», op. cit., y C. D. Acampora y K. Ansell-Pearson, Nietzsche's 'Beyond Good and Evil'..., op. cit.

71 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 193.

72 Ibid., p. 194.

73 J. Derrida, «The Question of Style», op. cit., p. 64.

74 Véase también J. Derrida, Espolones: los estilos de Nietzsche, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1981.

75 J. Derrida, «The Question of Style», op. cit., p. 65. Véase también: «No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí, que al menos él haya enunciado, y [a través de] la variada tipología, la multitud de madres, hijas, hermanas, solteronas, esposas, institutrices, prostitutas, vírgenes, abuelas y nietas, de su obra» (ibid., p. 63). Por esa misma razón, no existe una única verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche. Para una desestimación un tanto injusta de la lectura de Derrida sobre la verdad y las mujeres, véase K. Ansell-Pearson, «Nietzsche, woman and political theory», en P. Patton (ed.), Nietzsche, Feminism and Political Theory, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, pp.

27-48.

76 A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 653.

77 Véase Ernst Bertram, «Mask», en id., Nietzsche: Attempt at Mythology, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, 2009, pp. 134-153, y su debate sobre el problema del actor y la pregunta de «¿qué fuerzas crean al hombre transformado?». Según Bertram, esta pregunta constituye el núcleo de El nacimiento de la tragedia: Dioniso es el nombre del poder transformador que obliga a las personas a convertirse en máscaras, máscaras de un ser superpersonal, «divino». El nacimiento de la tragedia revela que «el problema de la transformación y del encantamiento de las máscaras sigue siendo visto e interpretado por un observador, no por alguien que se ha transformado a sí mismo; se experimenta teóricamente, no dionisíacamente» (ibid., p. 135). Nietzsche se lamenta en su «Ensayo de autocrítica» de haber «hablado» y no «cantado» sobre el poder de la transformación. La cuestión de Nietzsche se convierte entonces en cómo hablar como ser humano transformado, encarnando lo dionisíaco, y no en cómo hablar de la transformación del ser humano, representando lo dionisíaco o interpretando al hombre dionisíaco. Quizá los aforismos 231-239 sean un ejemplo del modo en que Nietzsche habla desde la transformación en lugar de sobre la transformación.

78 Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 652.

79 I. Kant, Antropología en sentido pragmático [1798], Madrid, Alianza, 1991, p. 256.

80 Ibid., pp. 256-257.

81 Cf. J. Derrida, Espolones: los estilos de Nietzsche, op. cit.

82 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 194.

83 Ibid., p. 196.

84 K. Oliver, «Women as Truth in Nietzsche's Writing», op. cit., p.

76.

85 C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., p. 60.

86 K. Oliver, «Women as Truth in Nietzsche's Writing», op. cit., p. 68.

87 Ibid., p. 76.

88 Ibid., p. 78.

89 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 194.

90 Ibid., p. 200.

91 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 200.

92 Ibid., p. 201.

93 Ibid. Véase M. Foucault, Historia de la sexualidad, vol. 1, op. cit., donde Foucault identifica la histerización de las mujeres a través de la sexualización como medio de dominación biopolítica.

94 F. Nietzsche, La gaya ciencia, op. cit., p. 721.

95 K. Oliver, «Women as Truth in Nietzsche's Writing», op. cit., p. 79.

96 Cf. S. Kofman, Autobioarañazos del gato Murr, Málaga, Ginger Ape, 2020.

97 S. Thorgeirsdottir, «Baubô: Laughter, Eroticism and Science to Come», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema?..., op. cit., p. 70. Thorgeirsdottir sostiene que «las diferencias sexuales dependen en muchos aspectos de las diferencias en la biología y la corporeidad, pero eso no significa que las diferencias de los sexos constituyan algo así como el «eterno femenino». Las diferencias sexuales están determinadas en no menos medida por contextos y condiciones sociales y culturales y, por lo tanto, cambian según el tiempo y el lugar. De hecho, Nietzsche apoya los cambios en las diferencias sexuales. Desconfía de una cultura que ha limitado a la mujer como ser sensual» (ibid., p. 69). Sobre este tema, véase

también la reflexión acerca del embarazo físico y espiritual en Nietzsche llevada a cabo por M. Skowron, «"Schwanger geht die Menschheit" (Nachgelassene Fragmente 1882/1883): Friedrich Nietzsches Philosophie des Leides und der Zukunft», en R. Reschke (ed.), Frauen: Ein Nietzschethema?..., op. cit., pp. 223-244. Véase también la sección «La mujer y el niño» (aforismos 377-437) en Humano demasiado humano, así como los aforismos 3, 60 y 339 de La gaya ciencia.

98 A. Pieper, «Nietzsche und die Geschlechterfrage», op. cit., p. 63.

99 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., pp. 201-202.

100 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 199 [trad. modificada]. Véase también Laurence Lampert, quien distingue entre dos concepciones diferentes de respeto en los modernos y los antiguos. Lampert señala que, al comienzo, Nietzsche habla de la inusitada atención (Achtung) que se concede ahora a las mujeres, mientras que al final habla más bien del respeto (Respekt) completamente distinto que se concedía a las mujeres en la época griega, un respeto que no se basaba en el ideal moderno de igualdad, sino en la naturaleza femenina. Según Lampert, la diferencia entre ambas actitudes reside en la pasión del miedo: «las mujeres han perdido razonablemente el miedo al hombre moderno; los hombres griegos temían razonablemente a las mujeres» (L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 239). En la siguiente sección de este capítulo analizaré con más detalle la diferencia entre la socialización de la sexualidad en los modernos y los antiguos.

101 Ibid., p. 200.

102 Ibid., p. 202.

103 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 198.

104 Véase Carla Freccero, «Les chats de Derrida», en Christian Hite (ed.), Derrida and Queer Theory, s. l., Punctum Books, 2017, un análisis de J. Derrida, El animal que luego estoy si(gui)endo, Madrid, Trotta, 2008, y el trabajo de Sarah Kofman Autobioarañazos del gato Murr, op. cit., sobre los gatos y Nietzsche.

105 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 202.

106 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., pp. 180-181.

107 Cf. P. van Tongeren, «"Nietzsches Redlichkeit"...», op. cit.

108 «Lo que Dante y Goethe creyeron de la mujer – el primero, al cantar ella guardaba suso, ed io in lei [ella miraba hacia arriba, y yo hacia ella], el segundo, al traducir lo anterior por «lo eterno femenino nos arrastra hacia arriba» yo no dudo de que toda mujer un poco noble se opondrá a esa creencia, pues ella cree cabalmente eso de lo eterno masculino...» (MBM 236 en F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 197).

109 Ibid., p. 186.

110 Cf. C. D. Acampora y K. Ansell-Pearson, Nietzsche's 'Beyond Good and Evil': A Reader's Guide, op. cit., p. 165.

111 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 198.

112 Ibid., pp. 198-199.

113 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 199.

114 Citado por C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., p. 41. [N. del T.: El fragmento en cuestión puede encontrarse traducido al español en FP I 7 (122)].

115 C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., pp. 42-43.

116 Cf. G. Rubin, «El tráfico de mujeres; notas sobre la "economía política" del sexo», Nueva Antropología, vol. VIII, n.º30 (1986), pp. 95-145; y H. Arendt, La condición humana, Buenos Aires, Paidós, 2003.

117 Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 666.

118 R. Esposito, Immunitas: Protección y negación de la vida, op. cit.

119 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 200.

120 Cf. A. Tocqueville, La democracia en América, ed. crítica y trad. E. Nolla, Madrid, Trotta, 2018.

121 Cf. S. Kierkegaard, La época presente, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2001.

122 Veáse también Laurence Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit. Allí sostiene que el pensamiento de Nietzsche sobre las relaciones entre hombres y mujeres muestra matices de la dialéctica entre el amo y el esclavo y, como tal, no puede resolver el problema de la dominación: «Los matices de una dialéctica entre el amo y el esclavo, tan prominentes en todo lo que dice Nietzsche acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, apuntan a formas ineludibles de esclavitud en ambos lados y a formas de dominio alcanzables en ambos lados: más allá de la relación primaria entre hombres y mujeres, en el mundo exterior para los hombres; en la creación y formación del niño para las mujeres. Si el dominio masculino del mundo exterior se extiende a la posesión de las mujeres y a un tipo de dominio dentro de la relación hombre-mujer, la tensión de esa posesión produce la astucia y el ingenio necesarios para que las mujeres dominen al amo» (ibid., p. 236).

123 W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. 154. Para Riedel, la filosofía de la vida de Nietzsche es el lugar donde se hace más evidente el desplazamiento de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del cuerpo, a la fisiología: «"Soy cuerpo y alma" […] el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo» (Z «De los despreciadores del cuerpo» en F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, op. cit., p. 88).

124 W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. 165.

125 Cf. ibid., pp. 159-160.

126 Ibid., p. 160.

127 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., p. 206.

128 Apud. ibid., p.172.

129 Ibid., p. 176.

130 Riedel señala, en línea con Foucault, que la sexualización de la antropología literaria no es consecuencia del psicoanálisis, sino que, al contrario, el psicoanálisis y la teoría de las pulsiones se encuentran, junto con la antropología literaria, bajo la influencia de la concepción biológica (y yo añadiría, biopolítica) de la vida como inherentemente sexual. Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. XIV.

131 Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 667.

132 Cf. ibid., p. 670.

133 Cf. A. U. Sommer, Kommentar zu Nietzsches Jenseits von Gut und Böse, op. cit., p. 671.

134 Al igual que Marx, Nietzsche también critica una sociedad paternalista que socava la naturaleza superior de la mujer. Según Julian Young, Nietzsche luchó denodadamente para que se admitiera a las mujeres en la Universidad de Basilea (cf. J. Young, Friedrich Nietzsche: A Philosophical Biography, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 191 y 390). Diethe y otras, han señalado que algunas de sus amigas y colaboradoras más cercanas eran mujeres, que ejemplificaban y promovían la causa de la mujer. Además, en El caminante y su sombra, Nietzsche critica la cultura y la sociedad paternalistas precisamente porque desprecian la inteligencia femenina (cf. C. Diethe, Nietzsche's Women, op. cit., p. 287; véase también C. D. Acampora y K. Ansell-Pearson, Nietzsche's 'Beyond Good and Evil': A Reader's Guide, op. cit.).

135 F. Nietzsche, Más allá del bien y del mal, op. cit., p. 198.

136 Cf. A. Pieper, «Nietzsche und die Geschlechterfrage», op. cit., p. 61.

137 Cf. W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. XIV.

138 Ibid., p. 186. Sobre la idea de que el pensamiento de Nietzsche acerca de la cultura femenina y los poderes femeninos estuvo

influido por la teoría de Bachofen sobre el antiguo matriarcado, véase Francis Nesbitt Oppel, Nietzsche on Gender: Beyond Man and Women, Charlottesville, University of Virginia Press, 2005, p. 36. Sobre Nietzsche y Bachofen, véase también M. Vatter, The Republic of the Living, Nueva York, Fordham University Press, 2015, pp. 177-178.

139 W. Riedel, «Homo Natura»..., op. cit., p. 183.

140 Cf. ibid., p. 191.

141 KSA 13:24 [1] / FP IV 24 [1].

142 F. Nietzsche, Así habló Zaratustra, op. cit., p. 110.

143 L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 238.

144 L. Lampert, Nietzsche's Task..., op. cit., p. 233.

145 Ibid., p. 242.

146 Cf. J. J. Bachofen, El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica, Madrid, Akal, 1987.

147 Cf. G. Rubin, «El tráfico de mujeres...», op. cit.; y S. Firestone, La dialéctica del sexo: En defensa de la revolución feminista, Barcelona, Kairós, 1976.

148 Cf. K. Harper, «Freedom, Slavery, and Female Honor in Antiquity», en J. Bodel y W. Scheidel (eds.), On Human Bondage: After Slavery and Social Death, Chichester, Wiley & Sons, 2017, p. 111; y O. Patterson, «Revisiting Slavery, Property, and Social Death», en J. Bodel y W. Scheidel (eds.), On Human Bondage..., op. cit., pp. 265-296.

149 O. Patterson, «Revisiting Slavery, Property, and Social Death», op. cit., p. 283.

150 Cf. ibid.

151 Ibid..

152 Cf. M. Foucault, El coraje de la verdad, Buenos Aires, FCE, 2010; y M.-O. Goulet-Cazé, Cynicme et Christianisme dans l'antiquité, París, Vrin, 2014.

153 Cf. V. Lemm, «La encarnación de la verdad y la política de la comunidad: Foucault y los cínicos», en Anales del Seminario de Historia de Filosofía, vol. 30, n.º 2 (2013b), pp. 527-544.

154 F. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza, 2004, pp. 68-69.

Conclusión. Poshumanismo y comunidad de vida

1 Cf. R. Braidotti, «Posthuman Critical Theory», en D. Banerji y M. R. Paranjpe (eds.), Critical Posthumanism and Planetary Futures, Nueva Delhi, Springer, 2016, pp. 13-36; y C. Wolfe, What is Posthumanism?, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

2 C. Wolfe, What is Posthumanism?, op. cit., p. XXV (énfasis mío).

3 Cf. R. Braidotti, Lo posthumano, Barcelona, Gedisa, 2015.

4 Cf. V. Kirby, Quantum Anthropologies: Life at Large, Durham y Londres, Duke University Press, 2011.

5 Cf. A. Mackenzie, Transductions: Bodies and Machines at Speed, Londres, Continuum, 2006.

6 Sobre la cuestión de si Nietzsche es precursor o enemigo del transhumanismo, véase Yunus Tuncel (ed.), Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy, Cambridge, Cambridge Scholars, 2017.

7 Cf. G. Agamben, Lo Abierto: El hombre y el animal, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

8 Wolfe atribuye a Luhmann, así como a Maturana y Varela, este enfoque cibernético de la vida, pero también se encuentra, por

descontado, en el ideal de Donna Haraway del cíborg y, posteriormente, de las especies de compañía diseñadas, como ejemplifican el Oncomouse y otras hibridaciones de este tipo o formas de vida ensambladas (cf. D. J. Haraway, When Species Meet, Minneapolis y Londres, University of Minnesota Press, 2008). Una idea similar puede encontrarse en la obra de Katherine Hayles, How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1999, otra precursora del discurso poshumanista contemporáneo.

9 R. Braidotti, «Posthuman Critical Theory», op. cit., p. 16 (énfasis mío).

10 R. Braidotti, «Posthuman Critical Theory», op. cit., p. 17.

11 Ibid., p. 19.

12 Ibid. Véase también la afirmación de Braidotti según la cual «los confines entre las categorías de lo natural y lo cultural han sido desplazados y, en gran medida, esfumados por los efectos de los desarrollos científicos y tecnológicos» (R. Braidotti, Lo posthumano, op. cit., p. 13). Para otras declaraciones sobre la base técnica del «continuum naturaleza-cultura», véase ibid., pp. 78-79, 99-103, 123-124, 135, 163-164, 167, 188-189. En su artículo sobre los puntos en común entre su propio punto de vista y el de Haraway, Braidotti habla de un «rechazo a caer en la trampa de la clásica división naturaleza/cultura: no existe un telos y orden natural, distinto de la mediación tecnológica» (R. Braidotti, «Posthuman, All Too Human: Towards a New Process Ontology», en Theory, Culture and Society 23/7-8 [2006], p. 199).

13 Cf. H. Plessner, Los grados de lo orgánico y el hombre: Introducción a la antropología filosófica, Granada, Universidad de Granada, 2022.

14 Cf. G. Deleuze y F. Guattari, Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pre-Textos, 2010.

15 R. Braidotti, «Posthuman, All Too Human...», op. cit., p. 203.

16 Id., Lo posthumano, op. cit., p. 77.

17 Michiel van Ingen critica este igualitarismo argumentando que el colapso de la cultura en la naturaleza no permite la agencia humana, a menos que uno crea que la naturaleza «por sí misma» puede resolver problemas como el cambio climático, etc. Cf. M. van Ingen, «Beyond the Nature/Culture Divide? The contradictions of Rosi Braidotti's The Posthuman», Journal of Critical Realism 15/5 (2016), p. 537.

18 Cf. C. Wolfe, Before the Law: Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame, Chicago y Londres, Chicago University Press, 2013.

19 R. Esposito, Bios: Biopolítica y filosofía, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 312.

20 C. Wolfe, Before the Law..., op. cit., p. 56.

21 C. Wolfe, Before the Law..., op. cit., p. 103.

22 Ibid., pp. 103-105. [N. del T.: La expresión que utiliza Cary Wolfe y que da nombre a su libro (Before de law) es conscientemente ambigua. Before de law significa tanto «antes de la ley», en el sentido de «precediendo a la ley», como «ante la ley», en el sentido de «bajo los efectos de la ley». Wolfe toma esta expresión y su ambigüedad de Jacques Derrida (y este, a su vez, de Franz Kafka), para quien «devant la loi» es, en el mismo sentido, polisémica. Este juego de palabras se pierde al traducirlo al español].

23 Cf. G. Agamben, Lo Abierto: El hombre y el animal, op. cit.

24 C. Wolfe, Before the Law..., op. cit., p. 55.

25 R. Esposito, Bios..., op. cit., pp. 142-143.

26 Cf. M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, Madrid, Alianza, 2006. El nuevo pensamiento sobre la comunidad es, en muchos sentidos, una respuesta a la crisis del humanismo en el siglo XX. Sin embargo, hasta la fecha, este pensamiento no ha problematizado lo suficiente la desaparición de la frontera entre las formas de vida humanas y no humanas. Es posible distinguir dos momentos en el

desarrollo del debate sobre la crisis del humanismo en el siglo XX. El primer momento está ejemplificado por el intercambio entre Sartre y Heidegger en la década de 1940. Está marcado por las diferentes recepciones de los primeros análisis de la existencia humana (Dasein) de Heidegger. En este primer momento, la existencia (Dasein) del ser humano, en sus múltiples sentidos, se considera la responsable del descentramiento del sujeto humano. El primer momento del debate de la crisis del humanismo fue seguido por las críticas estructuralistas y posestructuralistas del existencialismo realizadas en los años setenta por Lévi-Strauss, Derrida y Foucault. Es posible argumentar que este segundo momento del debate es el resultado de la recepción del último Heidegger y su «giro (Kehre)», alejándose de la prioridad de la existencia humana y acercándose a la prioridad del lenguaje como el lugar de la posibilidad de la ontología. Según este segundo debate sobre la crisis del humanismo, lo que está descentrando al sujeto humano son las estructuras lingüísticas, no subjetivas, de la significación. Según mi hipótesis, la reciente emergencia de la animalidad como tema filosófico es sintomática de un descentramiento del sujeto humano que es novedoso en comparación con el que encontramos en el primer y en el segundo debate sobre la crisis del humanismo. Además, este nuevo desarrollo depende de una recepción más reciente de la filosofía de Nietzsche, más que de la continuación de la recepción del pensamiento de Heidegger. La filosofía de Nietzsche ofrece una perspectiva diferente a la de Heidegger sobre la crisis del humanismo porque Nietzsche entiende la cultura humana sobre la base de la continuidad entre las formas de vida humana y animal. La crítica de Heidegger al humanismo, por el contrario, mantiene en todo momento la discontinuidad entre las formas de vida humana y animal. Su crítica del humanismo tradicional pretende, en efecto, proponer un nuevo humanismo (Cf. P. Sloterdijk, Normas para el parque humano: Una respuesta a la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger, Madrid, Siruela, 2006). En contraste, el enfoque de Nietzsche sobre la cultura, que considera que la constitución del sentido depende de la interacción con la animalidad del ser humano y no con su trascendencia, abre nuevas vías para pensar en una comunidad de vida entre las formas de vida humanas y no humanas.

Información adicional

En este libro, Vanessa Lemm se adentra en la enigmática, y a menudo incomprendida, exhortación de Nietzsche a “volver a situar al ser humano entre los animales”. Con ese fin, el filósofo acuñó el término homo natura para plasmar su concepción sobre el hombre como una criatura de la naturaleza y para encomendar a la filosofía la tarea de renaturalizar la humanidad.

Siguiendo la crítica de Foucault a las ciencias humanas, la autora analiza la recepción del naturalismo de Nietzsche en la antropología filosófica, el psicoanálisis y los estudios de género, a través de una lectura original y provocadora del homo natura que recupera las ideas de la antigüedad griega acerca de la naturaleza y la sexualidad como caos creativo y de la vida filosófica como verdad abierta y encarnada.

Homo natura ofrece, sin duda, la mejor comprensión del pensamiento de Nietzsche acerca de la naturaleza humana, clave para esclarecer los debates contemporáneos sobre biopolítica, poshumanismo, feminismo y pensamiento en el Antropoceno.

Autora

Vanessa Lemm es vicerrectora y decana de la Facultad de Artes Liberales y Ciencias de la Universidad de Greenwich (Reino Unido) y profesora honorífica de la Facultad de Letras de la Universidad de Melbourne (Australia). Es una reconocida experta en la filosofía de Friedrich Nietzsche y su investigación se ha centrado en explorar los lazos entre su filosofía, el pensamiento político contemporáneo, la biopolítica y el poshumanismo. Es editora de Nietzsche-Studien y de la serie de libros asociados en De Gruyter. Es autora de La filosofía animal

de Nietzsche: Cultura, política y animalidad del ser humano (Ediciones Universidad Diego Portales, 2010) y de Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo (Fondo de Cultura Económica, 2013). Recientemente ha publicado como coeditora, junto con Miguel Vatter, el volumen The Viral Politics of Covid-19: Nature, Home and Planetary Health (Palgrave, 2022), así como Nietzsche's Natures (De Gruyter, 2024) con Antonia Ulrich.

Otros títulos

Pavel Kouba

El mundo según Nietzsche

Friedrich Georg Jünger

Nietzsche

Lorraine Daston

Contra la naturaleza

Antonio Campillo

Mundo, nosotros, yo